DR. A. REUL

Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus

Class 171.193 Book Au45Y
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus

Von

Dr. theol. Augustin Reul

CATH. THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

1928
Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

171.193
Aus Yr
86166

Imprimatur. Paderbornae, d. 7. m. Maii 1928.
Vicarius Generalis. Rosenberg.

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh, Paderborn

Meinen lieben Eltern
herzlich zugeeignet

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/diefittlichenide0000areu

Einleitung.

St. Augustin hat von jeher die Bewunderung der Menschen hervorgerufen durch die Tiefe und Weite seiner Spekulation, die eine Fülle von Gebieten durchdringt und umschließt. Aber so vielseitig sein geistiges Werk ist, im Mittelpunkt von Augustins Denken und Fühlen stehen die Probleme religiös-sittlicher Art. Die Frage nach dem Glück, nach dem höchsten Gut und nach der Wahrheit hat ihn stets am tiefsten bewegt. Erst im Verlaufe des Suchens nach der Antwort auf diese Frage sind seine sonstigen Erkenntnisse erwachsen. Auf ethischem Gebiete liegt deshalb auch Augustins eigentliche Bedeutung[1]. Daß diese so überragend wurde, hat seinen besondern Grund darin, daß Augustinus mit seiner ganzen gewaltigen Geisteskraft und Herzensglut einer Höhenwelt, der Welt der sittlichen Ideale, entgegenstrebte; der tiefste Grund dafür ist, daß er mit genialer Konsequenz all dieses ideale Leben und Streben im höchsten und absoluten Gedanken einte, im Gottesgedanken[2].

Augustinus will als Seelsorger auch andere zu den sittlichen Idealen hinführen. Er ist sich aber bewußt,

[1] Troeltsch, Ernst: „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter", München und Berlin 1915, S. 50. — Mausbach, Jos.: „Die Ethik des heiligen Augustinus", 2 Bde., Freiburg 1909 I, S. 47.

[2] Weinand, H.: „Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus", Paderborn 1910.

daß gelebte Ideale weit stärker anfeuern als noch so nachdrücklich empfohlene. Deshalb knüpft er ihre Verkündigung vor allem an das Wirken von Idealmenschen, an die Heiligen, an. Ihre sittlichen Ideale sind es, die den Gläubigen gezeigt werden, aber indem die Darbietung Augustins aus Eigenem beseelt und vertieft, auswählt, bald betont, bald zurücktreten läßt, erhält sie sein persönliches Gepräge: die Darstellung der Ideale der anderen Heiligen wird zugleich zu einer Aussprache der Ideale dieses Heiligen. Das aber gibt ihr erhöhte Bedeutung; denn St. Augustinus ist ein ganz Großer im Reiche Gottes, wie im Reiche des Geistes. Darin erblickt auch die vorliegende Untersuchung, welche die sittlichen Ideale aufzeigen will, die St. Augustin an Hand des Lebens der Heiligen verkündet, ihren Wert; es liegt darin aber auch ihre Grenze. Ihre Aufgabe ist lediglich eine ethische. Die historische Frage der Heiligenverehrung bei Augustinus scheidet als außerhalb des Gegenstandes liegend aus.

Wie ist St. Augustinus zu seinen sittlichen Idealen gekommen?

Bei ihm liegt das Außergewöhnliche vor, daß seine Gedanken und seine schriftstellerische Tätigkeit uns geradezu als eine lebendige Offenbarung seines persönlichen Lebens, des Wesens seiner Persönlichkeit, entgegentreten[1]. Die Hochziele des Lebens und Wirkens, die sittlichen Ideale, werden darum bei einem so selbständigen Geist gewiß Gut von persönlichstem Werte sein. Und doch hat auch Augustinus das geistige

[1] Mausbach, a. a. O. I. S. 20. — Eucken, Rud.: „Die Lebensanschauungen der großen Denker", Berlin 1921 15—16 S. 211.

Erbe der Vorzeit nötig gehabt. Auch für die sittlichen Ideale, namentlich für das Ideal vom Glück, bedurfte er erst einer Wegführung aus der Vergangenheit, um Eigenständiges schaffen zu können.

Von besonderer Wirkung auf Augustins geistige Entwicklung ist der Einfluß seiner Mutter gewesen. Zwei Seiten ihres Wesens bestimmen diesen Einfluß. Einmal ihre echte Religiosität, die im Herzeleid um den irrenden Sohn zur höchsten Läuterung emporwächst. In den Konfessionen gedenkt Augustinus dankbar der Bedeutung dieser Frömmigkeit seiner Mutter für ihn, deren „Bekümmernis um meine geistige Wiedergeburt weit größer war als bei meiner leiblichen Geburt"[1]. In den Tagen seiner seelischen Umkehr aber hat sie, wie die philosophischen Frühschriften zeigen, durch den anderen Zug ihres Wesens dem Sohne mehr Hochachtung abgenötigt: Durch die geistige Regsamkeit, mit der sie in die gelehrten philosophischen Erörterungen Augustins und seiner Freunde eingreift, und durch die geistige Kraft, mit der sie manche glückliche Lösung schwieriger Fragen findet[2]. Zwei Dinge aber hat diese religiös und geistig hochstehende Frau dem Sohn von früh an ins Herz gepflanzt: die Sehnsucht nach Gott und nach Erkenntnis der Wahrheit. Diese Gabe der Mutter ist in der Seele des Jünglings als ein stilles Erbe ruhen geblieben. Oft verschüttet, nie ganz versiegt, bricht dieser Quell an entscheidenden Wendepunkten seines Lebens stets wieder hervor. Fehlte in einer Schrift, so gesteht

---

[1] Confess. V, c. 9, P. l. 32, 714. — Weinand, a. a. O. S. 3 ff.
[2] De beata vita, n. 10, 11, 19, 27; P. l. 32, 964/5, 969, 972.

Augustinus später selbst, der Name Jesus, den er „schon im voraus mit der Muttermilch eingesogen", dann konnte ihn diese nie ganz hinreißen[1]. Dieser Gedanke läßt ihn über Ciceros Hortensius hinausstreben[2], er steht auch bestimmend vor ihm, als er mit den Akademikern bricht[3].

Aber noch gilt es, das Ererbte persönlich zu erwerben. Augustins Bildungsgang, der ihn in die Geistesarbeit der Antike einführt, wird ihm, wenn auch durch Irrungen hindurch, der Weg, sich zur rechten Antwort auf die Fragen nach dem Glück, nach dem höchsten Gut und der Wahrheit durchzuringen. Ciceros Hortensius gibt dem Suchenden die ideale Richtung überhaupt: Augustinus begeistert sich für die Philosophie. Sie erscheint dem Neunzehnjährigen schon als Lebensweisheit. Seine Gesinnung erfährt eine sittliche Umwälzung: er sehnt sich von der Sinnlichkeit hinweg nach Gott, dem Quell der Weisheit[4]. Nach den Jahren, wo Augustin sich den Manichäern und Akademikern anschließt, ohne doch auch in der skeptischen Periode seines Lebens den Glauben an das Dasein Gottes zu verlieren[5], zeigen ihm dann die Schriften Plotins[6] durch ihren geistigen Gottesbegriff genauer den Weg zum Ideal des Glückes:

---

[1] Confess. III, c. 4. P. l. 32, 686. [2] ibid.

[3] Confess. V, c. 14. P l. 32, 718.

[4] De beata vita, n. 4, P. l. 32, 961. — Confess. III, c. 4, P. l. 32, 685 f. [5] Confess. VI, c. 5, P. l. 32, 723.

[6] Wörter, Friedr.: „Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe", Paderborn 1892, S. 39 ff. — Thimme, Wilh.: „Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner ‚Bekehrung', 386—391", Berlin, 1908, 14 f., 35 ff.

Nach Plotins Lehre ist Gott selbst das Glück[1]; denn er ist das höchste Gut[2]. Dieser Gott Plotins, „das Eine", aber ist geistig, darf nicht irgendwie körperlich gedacht werden[3]. Deshalb ist er auch durchaus einfach[4]. Er ist das überfließende Prinzip, die Quelle alles Seins,[5] das Maß und die Grenze der Dinge[6]. Das Eine ist unaussprechlich, von allem, was wir erkennen, verschieden;[7] es darf ihm weder das Denken, noch das Wollen, nicht einmal das Sein beigelegt werden[8]. Da es völlig bestimmungslos ist, kann man nur durch Negationen es schließlich erfassen[9]. So ist es schlechthin ein Wunder[10].

Das Glück in Gott ist nun schon im Diesseits

---

[1] Plotini Enneades, ed. Ric. Volkmann, Lipsiae, 2 vol. 1883/4 I. Enn. 6, 7, Volkm. I 92 f.

[2] I. Enn. 7, 1. Volkm. I 96 f. — V. Enn. 5, 13 (Ende) Volkm. II, 222.

[3] VI. Enn. 9, 3, Volkm. II 511: „ὅταν τοίνυν ὁ ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ τοιούτου ἐσταλμένος ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον περὶ ταύτην τὴν φύσιν φαντασθῇ, οὐ νοῦς τούτῳ ἡγεμὼν γίνεται τῆς θέας."

[4] V. Enn. 5, 4 Volkm. II, 210. — II Enn. 9, 1 Volkm. I, 184: „καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἁπλούστατον, καὶ τὸ αὔταρκες, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων."

[5] V Enn. 2, 1 Volkm. II, 176.

[6] I. Enn. 8, 2, Volkm. I, 100: „μέτρον πάντων καὶ πέρας."

[7] V. Enn. 3, 13 Volkm. II, 196.

[8] III. Enn. 8, 10, Volkm. I, 344: „ἢ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας. μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι." V. Enn. 6, 2, Volkm. II, 223. — V. Enn. 3, 12, Volkm. II, 194 f. — I. Enn. 7, 1, Volkm. I, 96 f.

[9] VI. Enn. 8, 11 (Ende) Volkm. II, 493.

[10] VI. Enn. 9, 5, Volkm. II, 514.

möglich[1] bei völliger Abschließung von allem Äußern und innerlichster Sammlung[2]. In unaussprechlichem Genuß schaut dann der menschliche Geist die Gottheit ganz[3]. Aber eigentlich ist es schon kein Schauen mehr. Es ist eine andere Art zu sehen, indem der Schauende mit dem Geschauten eins wird; es ist eine Ekstase, ein Einfachwerden, ein Hingeben seiner selbst[4]. Der platonische Gedanke der Gottverähnlichung[5] ist damit zu seiner äußersten, freilich einseitigen Konsequenz geführt.

Zu dieser Höhe kann der Mensch sich schließlich emporschwingen durch Denktätigkeit. Er löst durch sie die ihn hemmenden irdischen Fesseln und steigt empor[6]. Diese Auffassung, daß die Philosophie der Weg zu Gott sei, legt Plotin im dritten Buch der ersten Enneade genauer dar. Auf die Eingangsfrage nach den Mitteln, die zum Ziele unserer Reise, nämlich zu Gott, führen, gibt er hier die Antwort: Wer seiner Natur nach ein Philosoph ist, der kann emporgeführt werden[7]. Darum erscheint ihm auch die Philosophie als das Wertvollste[8]. Ihr kommt ethische, ja religiöse Bedeutung zu[9]. —

---

[1] I. Enn. 4, 11, Volkm. I, 75.

[2] V. Enn. 5, 7, Volkm. II, 214.

[3] V. Enn. 5, 10, Volkm. II, 217.

[4] VI. Enn. 9, c. 10 und 11, Volkm. II, 522 ff.

[5] Plato, Timaeos 68 E f., Nomoi 716 C 631 C (ed. Engelmann, Leipzig 1841—54).

[6] IV. Enn. 8, 4, Volkm. II, 147.

[7] I. Enn. 3, 1 und 3, Volkm. I, 57 f., 59.

[8] I. Enn. 3, 5, Volkm. I, 60 f. „τί οὖν ἡ φιλοσοφία; τὸ τιμιώτατον."

[9] Kirchner, K. H.: „Die Philosophie des Plotin", Halle 1854, S. 6.

Diese Lehre wirkte auf Augustins nach Gott und Wahrheit dürstendes Herz wie eine Offenbarung. Sie entzündet ein unglaubliches Feuer in ihm. Wie im Sturm sieht er nach der Zeit der Skepsis sich selbst wieder zurückgegeben, und mächtig lebt in ihm die Erinnerung an die von der Mutter eingepflanzte christliche Religion wieder auf[1]. Denn der geistige Gottesbegriff Plotins hat den Hauptgrund seiner bisherigen Irrtümer und seines Fernbleibens von der Kirche beseitigt, seine materialistische Auffassung von Gott[2]. Mit innerer Freude stellt er nun manche Ähnlichkeit der Anschauung zwischen Neuplatonismus und Christentum fest. In der Schrift gegen die Akademiker werden als Prinzipien zur Ermittelung der Wahrheit die Autorität Christi und die Vernunft dargetan. Für das Gebiet der Vernunft nun glaubt Augustinus sich den Platonikern anvertrauen zu können, weil sie der christlichen Lehre nicht widersprächen[3]. Und noch in den Konfessionen, also etwa 14 Jahre später, begegnen wir dem Hinweis, daß in den Schriften Plotins eine Reihe christlicher Gedanken sich finde[4]. Im Verlaufe der Darstellung wird noch zu zeigen sein, wie Augustin nach und nach dann doch Unterschiede und Einseitigkeiten des Neuplatonismus gegenüber der christlichen Lehre erkannte und überwand: Den Mangel einer frei schaffenden sittlichen Persönlichkeit in Plotins Gottesbegriff, zu geringe Wahrung der menschlichen Persönlichkeit in der

[1] Contra acad. II, n. 5, P. l. 32, 921.
[2] Confess. V, c. 10, P. l. 32, 715.
[3] Contra acad. III, n. 43, P. l. 32. 957.
[4] Confess. VII, c. 9, P. l. 32, 740 ff.

Vereinigung mit Gott, die Unzulänglichkeit einer Diesseitsseligkeit, die Einseitigkeit des neuplatonischen Intellektualismus. Aber trotz allem dem bleibt als Verdienst Plotins bestehen, daß seine Lehre Augustin für den „Höhenflug des weltverachtenden Idealismus“[1] gewann, ja, ihn positiv dem Christentum nahe führte.

Freilich, die Hauptideale des Christentums, übernatürliche Liebe, Glaube und Hoffnung, sind christliches Sondergut. Für sie hat Plotin, wie die Antike überhaupt, darum auch Augustinus keine Wegführung bieten können. Zwar spricht auch Plotin von Liebe[2]. Aber es ist der platonische Eros[3] in neuer Ausgestaltung. Dieser aber ist philosophischer Eros, eine Begeisterung für das Erkennen; der Drang nach dem Guten und Schönen in des Menschen Brust, der aufsteigen will vom körperlich Schönen zur Schönheit der Seele und von da zum ursprünglich Schönen auf den drei Wegen der Kunst, der Liebe zur menschlichen Schönheit und der Philosophie[4]. Dieser Eros ist schließlich die Unruhe des Herzens zu Gott, aber er ist nicht die begnadete übernatürliche Liebe. Ebenso ist es nur ein Ahnen des übernatürlichen Ideals des Glaubens, wenn Plotin anrät, den Musenverehrer durch die Philosophie zum Glauben an das zu führen, was er schon besitzt, und philosophische Naturen durch die Mathematik an ein

[1] Thimme a. a. O. S. 14.

[2] VI. Enn. 9, 9, Volkm. II, 521.

[3] Plato Gastmahl, 201 E, ff.; 206 B; 210, 211.

[4] III. Enn. 5, 4; 9, Volkm. I, 272 f., 278 f. — V. Enn. 9, 2, Volkm. II, 248 f. — I. Enn. 3, 1—3, Volkm. I, 57 ff.

auf das Übersinnliche gehendes Denken und Glauben zu gewöhnen[1]. Weil der Neuplatonismus wie die antike Philosophie überhaupt die Reinheit der Sitten durch eigene Kraft erreichen will, fehlt weiterhin das Ideal der Demut.

Daneben ist aber noch ein Verdienst Plotins um Augustinus zu erwähnen. Er hat ihm die Anerkennung des Seins und der Einheit des Seienden erleichtert. Denn der Neuplatonismus erkennt ein abgestuftes Sein etwa im Sinne eines dynamischen Pantheismus an: Alle Teile der Welt stehen in Beziehung zum Ganzen, dienen zu seiner Ordnung und Vervollkommnung[2]. Es ist ein kosmischer Stufengang, der, durchaus theozentrisch, von Gott ausgehend zum untersten Sein hinabsteigt und von diesem wieder zu Gott als dem Absoluten zurückstrebt[3]. Mit dieser Lehre wurde Augustin eine brauchbare Theorie zum Verständnis der christlichen Weltauffassung gegeben und ein Mittel geboten zur stufenmäßigen Ordnung der Güter und Werte; denn damit eröffnete sich ihm zunächst die Möglichkeit, die relative Weltanerkennung, wie sie das Christentum lehrt, sich zu eigen zu machen[4]. Zugleich wird mit dieser Anerkennung des Seins durch den Neuplatonismus die Zustimmung zu den alten griechischen Kardinaltugenden und ihren Idealen,

---

[1] I. Enn. 3, 1 und 3, Volkm. I, 59.

[2] III. Enn. 2, 3 und 5, Volkm. I, 229 und 232.

[3] V. Enn. 9, 1 und 2, Volkm. II, 248 f. — V. Enn. 2, 2, Volkm. II, 177.

[4] cf. Confess. VII, c. 17, P. l. 32, 745. — Troeltsch a. a. O. S. 92 f.

die ihr Feld eben in der Welt finden, befestigt. Augustinus hatte sie schon von der Stoa durch Vermittlung Ciceros, dem er in Ausdeutung und Einteilung sich eng anschloß, übernommen[1]. Im Neuplatonismus findet er sie nun, wenn auch nur als Vorstufe einer höhern Form, der reinigenden Tugenden, bestätigt in der Gestalt der bürgerlichen Tugenden[2].

Durch die neuplatonische Seinsordnung findet Augustin sodann den Weg zu einer theoretischen Weltüberwindung. Ausgangspunkt wird ihm dabei Plotins Zahlenlehre. Danach kommt dem „Einen" die gesamte, vollendete Zahl zu; der von dem Einen hervorgebrachte Urgeist ist schon in die „wesenhaften Zahlen", gespalten, die Weltdinge sind nur mehr die Abbilder dieser wesenhaften Zahlen[3]. So sieht nun auch Augustinus, bestärkt durch einzelne Bibelstellen,[4] in den Zahlen den Maßstab, um Gott und Welt zu vergleichen: Gott kommt die unwandelbare Zahl zu, die Welt ist nur ihr schwaches Nachbild, gewinnt durch sie erst Form und Sein. Von hier aus ergibt sich für Augustinus die Erkenntnis der Relativität, ja Armseligkeit der Welt[5]. Vorbereitet durch Plotins Zahlenlehre, findet

[1] De div. quaest. 83 q. 31, P. l. 40, 20. — Contra acad. I, n. 20, P. l. 32, 916. — De lib. arb. I, n. 27; II, n. 50, P. l. 32, 1235; 1267.

[2] I. Enn. 2, 1 und 2, Volkm. I, 49 ff.

[3] VI. Enn. 6, 15, Volkm. II, 417. — VI. Enn. 6, 10, Volkm. II, 408 f. — VI. Enn. 6, 9, Volkm. II, 407 f.

[4] Sap. XI, 21; Is. 40, 26; Mtth. 10, 30.

[5] De lib. arb. II, n. 20 ss., P. l. 32, 1251 f. — De musica, l. VI, P. l. 32, 1161 ss. — De lib. arb. II, n. 31, P. l. 32, 1258. — De ordine II, n. 41, P. l. 32, 1014.

er nachher in Platos Ideenlehre ein für diese Erkenntnis noch fruchtbareres System. Danach erkennt er die Ideen der Dinge als bald mehr, bald weniger getreue Nachbilder göttlicher Vollkommenheiten. Indem er nun beim Vergleichen die Unerreichbarkeit des göttlichen Vorbildes und die Beschränktheit aller zeitlichen Nachbilder sehen lernte, mußte ihm auch von dieser Betrachtungsweise aus die Welt als relativ und unwert erscheinen[1].

Überblicken wir diese Einwirkungen Plotins auf Augustinus, dann verstehen wir es, wenn Augustin eine Führung der Vorsehung darin erblickt, daß er jene Schriften vor der Bibel kennen lernte;[2] denn das neuplatonische System hat Augustin durch seinen idealistischen Inhalt die letzten Reste des Manichäismus überwinden lassen, und indem es seinem Denken eine neue, höhere Richtung gab, hat es den Boden seines Herzens so aufgelockert, daß nun die von der Mutter als Keime eingesenkten Ideale des Christentums kräftig emportreiben und reich sich entfalten konnten.

[1] Civ. Dei XI, 26—28 C. S. E. 40, I, 550 s. — De div. quaest. 83, 46, P. l. 40, 29 s. — Weinand, a. a. O. S. 65 ff.

[2] Confess. VII, c. 20, P. l. 32, 746 f.

Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus.

Das Ideal vom wahren glücklichen Leben.

Das Ideal vom wahren glücklichen Leben steht an der Spitze der Ideale des hl. Augustinus und der Heiligen überhaupt. Es ist das Ziel gewesen, das den Heiligen, diesen Mustern idealen Lebens, vor Augen stand; es ist auch die stete, besonders tiefe Sehnsucht des hl. Augustin selbst gewesen[1], die durch sein Verhältnis zum Neuplatonismus, wie durch die eudämonistische Richtung der ganzen griechischen Philosophie[2] nur noch gesteigert wurde, und die im Grundstreben des Christentums, in der hl. Schrift, besonders in den Briefen Pauli ihre Anerkennung fand. Wie in den Frühschriften „De beata vita" und „De moribus ecclesiae catholicae", geht Augustin auch bei Empfehlung dieses Ideals der Heiligen vom Glückstrieb aus[3]. Das Glücksverlangen ist, so lehrt er, mit jedem Menschenleben verwoben; es ist das maßgebendste Verlangen, und alle anderen Wünsche münden in diese Sehnsucht; so verschieden auch die Lebensrichtungen und Strebungen der Menschen sind, es gibt niemand,

[1] Eucken a. a. O., S. 211. — cf. Mausbach, a. a. O. I, 103.

[2] Civ. Dei XIX, c. 1, 3 C. S. E. 40 II, 366.

[3] cf. Gerg Rudolf: „Die Erziehung des Menschen. Nach den Schriften des heiligen Aurelius Augustinus dargestellt." Köln 1909, S. 103 ff.

der nicht glücklich werden will[1]. Für dieses ersehnte Glück ist dem heiligen Lehrer noch ein zweiter Name vertraut, der Begriff „Leben". Darum ist auch die Liebe zum Leben unaustilgbar[2] und gut[3].

An den Drang nach glücklichem Leben anknüpfend, untersucht nun der heilige Bischof die Bedingungen zur Verwirklichung des glücklichen Lebens. Er findet: Zunächst muß nach allgemeiner Ansicht mit dem Leben die Gesundheit, d. h. Freiheit von Schmerz verbunden sein. Es darf sodann nicht die Furcht vor einer Beendigung vorhanden sein, da sonst nicht von Leben, sondern von längerer Qual gesprochen werden müßte. Die zweite Bedingung ist deshalb ewige Dauer. Drittens gehört zum glücklichen Leben Wahrheit, d. h. Freiheit von Verdacht und Täuschung[4]. Mit diesen Anforderungen sehen wir Augustinus über Plotin, der das Glück in der Ekstase nur selten und kurz sein läßt, hinausgehen[5]. Näher kommt hier Augustin der sonst ihm fernere Aristoteles, der Ausschluß jeder Unvollkommenheit, jedes Übels und jeder Unbeständigkeit verlangt. In der Anwendung engt er freilich diese Bedingungen auf ein volles Leben ein[6]. Am nächsten steht da Augustin noch Laktanz, wenn er fordert, daß das höchste Gut nur dem Menschen und zwar der Seele zukomme,

---

[1] Sermo 306, n. 3, P. l. 38, 1401.

[2] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1362 f.

[3] ibid. n. 9, P. l. 38, 1363.

[4] Sermo 306, n. 4, P. l. 38, 1401; n. 7—10, 1403 ff.

[5] VI. Enn. 9, 9, Volkm. II, 522, cf. Porphyrius, De vita Plotini c. 23, Volkm. I, 32.

[6] Eth. Nic. I, 6, 1098 a.

auf Wissen und Tugend sich gründe und endlos sei[1].

Zwei Leben bieten sich nun, so wird von St. Augustin ausgeführt, dem Menschen als glückseliges an, das vor dem Tode und das nach ihm. Beide haben ihre Liebhaber[2]. Beide kämpfen hienieden miteinander, und wohin der Sieg neigt, dahin zieht es den Menschen wie mit der Schwere eines Gewichts[3]. Alles kommt dem heiligen Lehrer jetzt darauf an, die Gläubigen der wirklichen beata vita zuzuführen. Darum schildert er vor allem in den Predigten über die Heiligen mit großer Eindringlichkeit die Unzulänglichkeit allen Erdenglückes, die Herrlichkeit der Himmelsseligkeit und die Stellung, welche die Heiligen, jene sicheren Wegführer, zu beiden eingenommen haben.

„Nudare te potui, beare non potui“,[4] das ist der Grundzug in der Wertung des Erdenlebens, der sich in jenen Predigten findet. Das Glück, das die Erde bietet, ist ein lügnerisches Glück, in Wahrheit ein Unglück;[5] ist nicht Ehre, sondern Last;[6] „das Glück der Welt ist falsch“[7]. Ein erster Grund für diese Wertung ist, daß dem irdischen Glück die zum wahren Glück notwendige Dauer fehlt[8]. „Volatica

---

[1] Divin. Inst. III, c. 9, 11, 12; C. S. E. XIX, 199, 205, 209.
[2] Sermo 302, n. 2, P. l. 38, 1385.
[3] Sermo 344, n. 1, P. l. 39, 1512.
[4] Sermo 302, n. 6, P. l. 38, 1388.
[5] ibid. n. 2, P. l. 38, 1386. — Sermo 301, n. 7, P. l. 38, 1384.
[6] ibid. n. 8, P. l. 38, 1384.
[7] ibid. n. 3, P. l. 38, 1382.
[8] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130.

sum ... non tecum stabo" läßt Augustinus darum das Erdenglück seinen Liebhabern antworten[1]. Hierin liegt auch die Ursache, weshalb hienieden Reichtum, Machtstellung, Ehre nicht Quellen wahren Glückes sind[2]. Einen zweiten Beweis führt der heilige Bischof aus der Erfahrung: Dem Erdenleben fehlt nicht nur die Dauer, sondern von innen heraus alles, um Glück zu schaffen. „Wir machen die Erfahrung, wie mühselig und voller Klage das Leben ist; wie es umgeben ist von Versuchungen, voll von Befürchtungen; wie es brennt vor Begierlichkeit, unterworfen ist den Zufälligkeiten; wie es im Unglück schmerzt und im Glück sich aufbläht; bei Gewinn jauchzt es auf, bei Verlust wird es zur Qual und im Jubel über den Gewinn zittert es, es möchte das Erworbene wieder verlieren"[3]. „Foeda sum ... dura sum" kann das Erdenleben wiederum seinen Verehrern zurufen[4]. Trotzdem übt es einen gewaltigen Einfluß aus auf das Herz[5]: So lieb ist dem Menschen dieses Leben, daß niemand trotz aller seiner Mühen sein Ende herbeisehnt, jeder den Tod hinauszuschieben sucht[6]. So sehr hängt der Mensch am irdischen Leben, daß selbst die heiligen Martyrer ihr Martyrium ohne besondere Gnade Gottes nicht auf sich genommen hätten[7]. Diese Liebe zum Leben findet, weil sie

[1] Sermo 302, n. 6, P. l. 38, 1388.
[2] Sermo 301, n. 8, P. l. 38, 1384.
[3] Sermo 302, n. 2, P. l. 38, 1386.
[4] ibid. n. 6, P. l. 38, 1388.
[5] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1363.
[6] Morin, Tract. 31, n. 3, S. 138/9. — Sermo 280, n. 3, P. l. 38, 1282.
[7] Morin, Tract. 31, n. 4, S. 139.

natürlich ist, bei St. Augustin keinen Tadel[1]. Er fordert nur, daß man die rechte Art zu leben wählt, d. h. nicht aus Liebe zum irdischen Leben sündigt[2]. Und deshalb verhehlt er in der Heiligenpredigt seinen Zuhörern nicht die gewaltigen Gefahren, die von dieser an sich natürlichen Anhänglichkeit an die Erde für das wahre, überirdische Glück des Menschen ausgehen können: Er schildert ihnen, wie die Welt den Menschen zur Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens versucht[3]; wie die Welt vergleichbar ist dem Meer im Sturm und wie in der entfachten Begierlichkeit dieser Sturm im Innern des Herzens weitertobt. Wer dann nicht die Kraft zu herber Trauer über Glück und Freuden dieser Erde aufbringt, geht in dem Sturme unter[4]. Ein solcher verfällt dem Geiste dieser Welt. Dieser aber ist ein Geist der Überhebung. Der von ihm Erfaßte schreibt seine Fähigkeiten hochmütig sich selbst zu, vergißt auf den Dank gegen Gott und verehrt nicht mehr den Geber aller Gaben. In Wahrheit ist er deshalb unglücklich[5]. Das nämlich ist sein Verhängnis: hienieden sucht er jetzt nur mehr das Glück, das Himmelsglück rührt ihn nicht und allen Hinweisen auf das Trügerische des Irdischen antwortet er mit leichtfertigem Lächeln und Zweifeln am Jenseits[6].

[1] Sermo 306, n. 3, P. l. 38, 1401. — Sermo 297, n. 9, P. l. 38, 1363. — ibid. n. 4, P. l. 38, 1360. [2] ibid.

[3] Sermo 284, n. 5, P. l. 38, 1291. — Sermo 335, n. 1, P. l. 38, 1470.

[4] ibid. — Sermo 76, n. 9, P. l. 38, 482/3.

[5] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.

[6] Sermo 301 n. 3 P. l. 38, 1382. — Sermo 335, n. 1, P. l. 38, 1470.

Ja, um sein Erdenlos zu sichern, greift er mitunter zu verbrecherischen Mitteln und vernichtet so erst recht durch die übertriebene Liebe zum irdischen Leben sein wahres Leben[1]. Sein Denken ist ganz fleischlich geworden. Für das Heldentum der Martyrer hat ein solcher kein Verständnis mehr[2].

Den Fehler dieser Menschen sieht Augustinus nicht darin, daß sie das glückliche Leben suchen, sondern, daß sie es an falscher Stelle suchen[3]. Mit Nachdruck stellt er ihnen die Heiligen, besonders die Martyrer, als die rechten Glücksucher entgegen: Sie erstreben ein besseres Leben als das irdische[4]. Als die wirklich Weisen suchen sie nach einem glückseligen Leben von ewiger Dauer[5]. Zwar haben auch sie von Natur aus die Liebe zum irdischen Leben, aber da bei ihnen der Geist, nicht das Fleisch den Ausschlag gibt, wiegt es ihnen zu leicht[6]; denn sie vermissen an ihm das Gesuchte, die Dauer[7]. Sie vergleichen auch die Freuden dieser Erde mit der Freude des von ihnen erstrebten Lebens[8]; da will ihnen alle Annehmlichkeit dieser Erde verächtlich vor-

---

[1] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1363.

[2] Sermo 51, n. 2, P. l. 38, 333. — Morin, Tract. 30, n. 2, S. 128.

[3] Sermo 297, n. 9, P. l. 38, 1363: „Vitam quaeris, dies bonos quaeris. Bonum est, quod quaeris, sed non est hic."

[4] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.

[5] Morin, Tract. 26, n. 1, S. 101. — Sermo 282, n. 1, P. l. 38, 1285.

[6] Sermo 344, n. 3, P. l. 39, 1513.

[7] Morin, Tract. 31, n. 2, S. 138.

[8] Sermo 284, n. 4, P. l. 38, 1291.

kommen[1]. Als Weg zu dem erstrebten Glück ist ihnen darum selbst der Tod nicht zu bitter[2].

Welches ist nun jene una felicitas der Heiligen, jene una vera[3], für die es kein Erdenbeispiel gibt[4]? Es ist die Seligkeit des wahren Vaterlandes, des Himmels[5]. Hier finden die von den Philosophenschulen aufgeworfenen Fragen nach einem höchsten Gut und nach der Seligkeit die einzig befriedigende Antwort: Gott selbst. Daß Gott das Glück des Menschen sei, hatte Augustin schon Plotin gelehrt (S. 9 f); daß dieses Glück aber nicht bereits im Diesseits, sondern erst im Jenseits ganz zu finden sei, darauf hat ihn besonders Ambrosius hingewiesen[6]. Wie Gott sich selbst den Menschen versprochen hat[7], so wird er im Himmel, das ist auch St. Augustins Lehre, nun ihr Erbteil[8]. Der Heiligen himmlisches Leben geht ganz in Gott auf; es ist ein Leben unter den Augen Gottes, ein Leben in Verbindung mit Gott, ein Leben, das aus Gott erfließt: „Vita sub Deo, vita cum Deo, vita de Deo“[9], ja noch unendlich mehr: das himmlische Leben ist Gott selbst: „Vita ipse Deus“[10]. Er ist dort selbst für alle Ewigkeit

---

[1] Sermo 280, n. 4, P. l. 38, 1282.

[2] Morin, Tract. 31, n. 3, S. 138/9. — ibid. Tract. 30, n. 2, S. 128. — Sermo 311, n. 2, P. l. 38, 1414.

[3] Sermo 284, n. 4, P. l. 38, 1291.

[4] Sermo 280, n. 4, P. l. 38, 1282.

[5] Sermo 302, n. 1, P. l. 38, 1385. — Sermo 299, n. 8, P. l. 38, 1373.

[6] De officiis, I, 48, P. l. 16, 94.

[7] Sermo 331, n. 4, P. l. 38, 1461.

[8] Sermo 334, n. 3, P. l. 38, 1469.

[9] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1363.

[10] ibid.

des Menschen Speise und Ehre und Leben[1]. Damit findet die schon von Aristoteles gesuchte wahre Eudämonie, nämlich die Vollendung der Menschennatur[2], ihre Erfüllung: Was alle Dinge nicht vermochten, Gott hat die Kraft, dort alles menschliche Sehnen zu sättigen[3]. Er allein ist darum auch des Menschen Genügen[4].

Diese Seligkeit der Heiligen in Gott ist auch deshalb wahre Seligkeit, weil sie die von Augustinus dafür als notwendig erkannten Bedingungen erfüllt. Ihr eignet Freiheit von Schmerz und Leid: Im Gegensatz zur Erde sind dort Mühe und Arbeit, Furcht und Schmerz ausgeschlossen[5]. Gott selbst gibt sich dem Menschen, darum ist dort kein Mangel zu fürchten[6]. — Ihr kommt ewige Dauer zu: Diesen ewigen Dauercharakter der Himmelsseligkeit betont der heilige Lehrer bei Erörterung der Heiligenideale wiederholt[7]; deshalb ist sie ihm die wahre Glückseligkeit[8]; deshalb fehlt ihr die Furcht[9]. Der innere Grund ist, daß, wie wir oben sahen, Gott selbst für alle Ewigkeit seiner Heiligen Speise, Ehre und Leben

---

[1] Sermo 334, n. 3, P. l. 38, 1469.

[2] Eth. Eud. II, 1, 1219 a.

[3] = [1].

[4] ibid.

[5] = 22[9].

[6] Sermo 331, n. 4, P. l. 38, 1461. — Sermo 159, n. 1, P. l. 38, 868.

[7] Civ. Dei, V, 18, C. S. E. 40, I, 248. — Sermo 277, n. 1, P. l. 38, 1258. — Sermo 280, n. 1, P. l. 38, 1281. — Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1363.

[8] Civ. Dei V, 18, C. S. E. 40, I, 248.

[9] De disc. christ. c. 12, n. 13, P. l. 40, 677.

ist[1]. Wahres Glück ist die Glückseligkeit des Himmels endlich, weil sie keine Illusion ist, sondern Tatsächlichkeit, Freiheit von Täuschung besitzt. Besonders gegenüber der Unsicherheit des irdischen Daseins unterstreicht Augustinus diese Sicherheit. Er häuft geradezu die Ausdrücke, um sie zu betonen: „Ibi plena et tota certa securitas", sagt er von der Himmelsseligkeit, und ihren Geber nennt er: „vera veritas"[2]. Das ewige Leben ist eben ein Leben in Verbindung mit dieser ewigen Wahrheit, sie selbst ist dieses ewige Leben[3].

Diese „delectatio Domini"[4] liegt deshalb auch wesentlich über den Erwartungen jener, die nach Epikureerart sie in irdisch-sinnlicher Weise sich vorstellten[5]. Mit Nachdruck weist St. Augustin solche Auffassungen zurück. Im Irrtum befindet sich, wer nach dem Tode sinnliche Freuden erwartet[6]. Wer derartiges im Jenseits erhofft, ist ein fleischlicher Mensch, und all sein Glauben, Hoffen und Lieben ist fleischlich[7]. Das Himmelsmahl hat mit der irdischen Speise nichts gemein, diese ist ja vergänglich. Die Speise bei diesem Mahle heißt nicht anders als: „Vacate et videte", Ledigsein von irdischer Arbeit und Schauen Gottes[8]. Die in den Himmel eingegangen sind, führen dort das Leben

---

[1] = 23[1].
[2] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1363.
[3] = 23[1].
[4] Morin, Tract. 29, n. 7, S. 125.
[5] Mausbach a. a. O. I, 58 ff.
[6] Sermo 280, n. 3, P. l. 38, 1282.
[7] Sermo 4, n. 3, P. l. 38, 34.
[8] = [4].

der Engel[1]. Ihre Speise ist darum geistig; Gott selbst ist dort ewige Speise[2].

„Vacate et videte" heißt die Speise der Seligen. Dieses vacare bedeutet nicht das Ende der Selbsttätigkeit; denn der Beseligte geht nicht in Gott auf[3]. Er behält seine Existenz; im Schauen bleibt er tätig durch die Liebe[4] und diese Tätigkeit besteht in ewigem Gotteslob[5]. Mit dieser christlichen Seligkeitsauffassung sehen wir Augustinus hinausgewachsen über Plotins quietistischen und intellektualistischen Seligkeitsbegriff, in dem das Handeln als niederste Art des Schauens gilt[6]. Der Grund ist, daß Augustin inzwischen Plotins unpersönlichen Gottesbegriff im Kampf gegen den krassen Dualismus der Manichäer christlich geläutert und ausgestaltet hat. Gestützt auf das Bibelwort: „Ich bin, der ich bin" legt er nun Gott das Sein, die Persönlichkeit im höchsten Sinne bei, ebenso Denken und Wollen in vollkommenster Fülle. Die Wechselbeziehungen des Seins, Denkens und Wollens, die einzigartige Geistigkeit Gottes zeigt er besonders in der Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit[7]. Mit diesen Erkenntnissen aber rettet er auch die Selbständigkeit und Würde der menschlichen Persönlichkeit in der jenseitigen Beseli-

---

[1] = 24[7].

[2] Sermo 334, n. 3, P. l. 38, 1469.

[3] De mor. eccl. cath. I, c. 11, n. 18, P. l. 32, 1319.

[4] Civ. Dei XI, 24, C. S. E. 40, I, 548.

[5] En. in. ps. 83, 8, P. l. 37, 1062.

[6] III. Enn. 8, 5, Volkm. I, 337.

[7] De trin. 7, 10, P. l. 42, 942 f. — Confess. XIII, c. 16, P. l. 32, 853. — cf. Mausbach, a. a. O. I, 128 ff.

gung; sie erhält in ihren höchsten Tätigkeiten, dem Denken und Wollen, durch die Möglichkeit einer Annäherung an Gott Erfüllung ohne Selbstaufgabe.

Aus der Herrlichkeit des Himmelsglückes und der Unzulänglichkeit des Erdenglückes zieht nun St. Augustin unter Hinweis auf das Beispiel der Heiligen für die Gläubigen auch praktische Folgerungen. Sie lauten: Bereitet euch auf das jenseitige Leben vor, alles Gegenwärtige aber verachtet[1]. Dazu läßt der hl. Lehrer die Heiligen im gleichen Sinne sprechen[2]. Diese Aufforderungen zur Verachtung des Irdischen kehren noch öfter wieder[3]. Zur Begründung wird gesagt: das Irdische hat keinen Wert, „nihil est“[4]. Klingt das nicht wie gänzliche Weltflucht? Man könnte an solche Gesinnung denken, weil Augustin hier zur Nachahmung der die Welt überwindenden Martyrer auffordert. Gestärkt könnte diese Auffassung noch werden durch Augustins Verhältnis zum Neuplatonismus, seine ganze idealistische Grundstimmung und sein lebhaftes Interesse am asketischen Leben. Der schwere Kampf, den er um sein eigenes Seelenglück geführt hat, war ja letzthin auch nichts anderes als der Kampf zwischen Gottes- und Weltliebe. Auch nach der Erkenntnis der Richtigkeit der christlichen Grundlehren waren Fleisch und Wille noch

---

[1] Sermo 311, n. 15, P. l. 38, 1419: „praesentia cuncta contemnite.“ — Sermo 289, n. 3, P. l. 38, 1310.

[2] Morin. Tract. 26, n. 1, S. 101/2.

[3] Sermo 311, n. 3, P. l. 38, 1415. — Sermo 304, n. 3, P. l. 38, 1397. — Sermo 302, n. 9, P. l. 38, 1389.

[4] Sermo 301, n. 8, P. l. 38, 1384.

lange das Hindernis seiner Bekehrung[1]. Wird Augustin da nicht auch weiterhin die Welt als das große Hemmnis zwischen Gott und Mensch empfunden haben[2]? Aber derselbe Augustinus nennt sogar das Gold ein Gut;[3] er verurteilt nicht den Reichtum an sich (S. 116). Martha als die Vertreterin des tätigen irdischen Lebens ist ihm ebenso lobenswert wie Maria,[4] und das tätige Leben hienieden nennt er den Weg zur himmlischen Ruhe[5]. Sehen wir auf Grund genauerer Äußerungen näher zu, dann findet sich denn auch, daß der Sinn jenes Verachtens lediglich ist: Das Irdische hat nur relative Bedeutung, es darf nicht wie bei den oben gekennzeichneten fleischlichen Menschen Hindernis für den Himmel werden;[6] denn der Mensch ist nicht berufen, die Erde zu umfangen, sondern den Himmel zu erwerben[7]. Gegenstand der Verachtung soll also einzig sein das Glück der Welt als Hindernis des ewigen,[8] das „saeculum", die „Welt" mit ihren Lockungen und Drohungen[9]. In diesem Sinne wird vor den Erdenschätzen gewarnt,[10] wird darauf hingewiesen, daß die

---

[1] Conf. VIII, c. 5, P. l. 32, 753.

[2] cf. Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte", Freiburg und Leipzig 1894/7³, 3 Bde., III, S. 85.

[3] Sermo 311, n. 13, P. l. 38, 1418.

[4] Morin, Tract. 29, n. 4, S. 121/2.

[5] ibid. n. 7, S. 125.

[6] ibid. Tract. 27, n. 2, S. 106.

[7] Sermo 296, n. 7, P. l. 38, 1356.

[8] Sermo 289, n. 6, P. l. 38, 1312. — Sermo 32, n. 16, P. l. 38, 202.

[9] Sermo 284, n. 5, P. l. 38, 1291. — Sermo 276, n. 2, P. l. 38, 1256. — Sermo 304, n. 3, P. l. 38, 1397.

[10] Sermo 296, n. 9, P. l. 38, 1357.

irdischen Güter auch den Schlechten gegeben werden, damit die Christen sie nicht für groß halten, vielmehr nach besseren streben[1]; in diesem Sinne sollen die Christen über diejenigen, die sich im Erdenglück freuen, trauern,[2] wird es als große Tugend gepriesen, über eigenes Erdenglück traurig zu sein. In dieser Aufforderung zum Verachten der lockenden und drohenden Welt und in der Mahnung zum „Sursum cor!" hören wir den vollen Akkord, in den alle Mahnungen Augustins bei der Verkündigung des Ideals vom Glück ausklingen.

Es ist also nicht pessimistische Weltverneinung, sondern Weltüberwindung, was St. Augustin an Hand des Vorbildes der Heiligen den Christen empfiehlt. Die Aufforderung zum Verzicht ist relative Verneinung, ein „Raumschaffen für ein Besseres"[3]. Deshalb soll auch der Christ aus Liebe zum Leben bei der Auswahl der Art seines Lebens das rechte, gute Leben wählen[4]. Dieses aber besteht in der Liebe zum ewigen Leben[5]. Statt auf Erdenschätze erpicht zu sein, soll er sich darum bemühen, Himmelsschätze zu gewinnen[6]. Dem Weltlichen soll er überhaupt nur Dienerstellung einräumen[7]. Aber so eindringlich

---

[1] Sermo 311, n. 13, P. l. 38, 1418.

[2] Sermo 301, n. 7, P. l. 38, 1384.

[3] Mausbach, a. a. O. I, 364.

[4] Sermo 297, n. 8, P. l. 38, 1362. — Sermo 306, n. 9, P. l. 38, 1405.

[5] Sermo 302, n. 2, P. l. 38, 1386, — Morin, Serm. ined. Tract. 26, n. l. S. 101.

[6] Sermo 296, n. 9, P. l. 38, 1357.

[7] ibid.: „Pone servum mundum: et attende Evangelium."

Augustins Aufforderung ist, als praktischer Seelsorger verlangt er nicht von allen seinen Zuhörern den Grad der Himmelsliebe, welchen die heldenmütigen Martyrer besaßen. Diese haben die Liebe zum Irdischen überwunden oder doch nur äußerst geringe Anhänglichkeit an dieses gehabt. Der Durchschnittschrist genügt St. Augustin, wenn bei ihm die Liebe zum Himmel der Größe jener Liebe entspricht, welche die Verehrer des Irdischen diesem entgegenbringen[1]. Seine Furcht aber soll gelten dem durch die Sünde hervorgerufenen zweiten, ewigen Tod, wo die Seele zugleich mit dem Leibe leiden muß[2]. An dieser Furcht soll den Christen auch nicht irre machen das Erdenglück des Sünders; denn dieses Glück ist in Wahrheit ein Unglück, da es Gottes Zorn und Strafe herausfordert[3].

Das Befolgen der Aufforderung, dem Himmel entgegenzuleben, bleibt aber doch auch hienieden nicht sonder Frucht. Der Lohn ist das Glück des Herzens. Augustin weist dafür auf Job hin. Alles hat dieser verloren. Aber eines hat er sich bewahrt: die Verbindung mit dem Geber aller Güter. Deshalb trägt er doch in seinem Herzen bei allem Leid einen innern Frieden und dieses Glück in Gott ist hienieden, soweit ein Glück auf Erden möglich ist, das größte Glück[4]. So verklärt das Streben nach Gott auch schon das diesseitige Leben. Augustin ist sich aber doch,

---

[1] Sermo 302, n. 2, P. l. 38, 1386.

[2] Morin, Tract. 31, n. 5, S. 141. — Sermo 279, n. 9, P. l. 38, 1280.

[3] Sermo 296, n. 10, P. l. 38, 1358.

[4] Sermo 343, n. 10, P. l. 39, 1511.

nachdem er in den Frühschriften noch mit Plotin ein volles diesseitiges Glück des Menschen in Gott angenommen hatte, immer mehr bewußt geworden, daß er die anfängliche Freude darüber einschränken müsse. So ermäßigt er die in den Soliloquien aufgestellte Behauptung, daß Gotteserkenntnis ein diesseitiges Glück bringe, später in den Retraktationen dahin, daß es nur Glückshoffnung sei[1]. In seinen späteren Jahren spricht er darum statt von diesseitigem Glück in Gott mehr von Frieden, und selbst dieser Friede des Gerechten ist ihm eher Trost im Elend als fröhliche Glückseligkeit[2]. Das Ideal vom glücklichen Leben findet eben seine eigentliche Verwirklichung erst im Jenseits.

Die Gottesliebe als Hauptweg zum glücklichen Leben.

Plotin hat St. Augustin das Ziel, Gott als Quelle des Glücks, gezeigt, das Christentum gibt ihm darüber Sicherheit und Klarheit. Nun gilt es, den Weg dahin zu finden[3]. In den ersten Jahren nach der Taufe sucht Augustin ihn noch in der Gefolgschaft Plotins: die Erkenntnis, das philosophische Denken, scheint ihm zu Gott zu führen. Da bringt das Jahr 388 plötzlich eine entschiedene Abwendung vom extremen Intel-

---

[1] Retract. I, c. 4, n. 3, P. l. 32, 590.

[2] Civ. Dei XIX, c. 27, C. S. E. 40, II, 421. — ibid. c. 10. — Luthardt, E.: „Geschichte der christlichen Ethik", Leipzig 1888, I. 191. — Harnack a. a. O. III, 86. — Mausbach a. a. O., II, 370.

[3] Confess. VII, c. 20 und 21; P. l. 32, 746 f.

lektualismus: Nicht mehr die Philosophie, die Karitas ist der Weg zu Gott. Dabei ist Augustin auch fernerhin geblieben. Der Primat des Willens vor dem Intellekt ist von da an seine stete Lehre[1].

Woher dieser unerwartete Umschwung? Augustin hat 388 begonnen, das Problem des Willens zu untersuchen; mit diesem Jahre setzt seine Arbeit an der Schrift „De libero arbitrio" ein. Um diese Zeit fängt seine literarische Auseinandersetzung mit dem Manichäismus an. Auch hier wird von Augustin Gott vorzugsweise als Objekt des menschlichen Willens, als summum bonum dargestellt[2]. Aber alles das genügt nicht, jene grundsätzliche Wandlung zu erklären. Diese Erklärung bietet erst die zur selben Zeit begonnene Schrift: „De moribus ecclesiae catholicae". Betrachten wir diese genauer, dann muß uns auffallen, daß sie weit mehr biblisches Gedankengut als die früheren Werke enthält. Das zeigt, daß Augustin sich jetzt eingehender in das Studium der heiligen Schrift versenkt hat. Und da ist, das tritt in jener Schrift deutlich zutage, seinem durch Seelenkämpfe geschärften Geist die überragende Bedeutung des göttlichen Liebesgebotes aufgegangen. Er sieht, wie Altes und Neues Testament in der Gottesliebe das Entscheidende erblicken; er liest, wie der Völkerapostel in ihr die grundlegende Kraft des sittlichen Lebens erkennt; wie Selbst- und Nächstenliebe als ihre Manifestationen erscheinen und wie die Gnade für die christliche Sitt-

[1] Cf. Zänker, Otto: „Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin", Gütersloh 1907. — Weinand a. a. O., S. 46 f.

[2] De mor. eccl. cath. II, c. 1, P. l. 32, 1345.

lichkeit unentbehrlich ist[1]. Die Autorität der Heiligen Schrift, die er im Kampf mit dem Manichäismus besonders tief erfaßt, hat Augustins Stellungnahme entschieden. Mit allem Nachdruck verkündet er darum auch von da an den Gläubigen das Ideal der Karitas als den Hauptweg zum glücklichen Leben. So lehrt er auch jetzt in der Heiligenpredigt: Die Karitas gibt allen Lebensverhältnissen die bestimmende Qualität: ihr Besitz macht den Armen reich, ihr Mangel den Reichen arm[2]. Erst sie gibt die Berechtigung zu übernatürlichem Lohn: „Füge die Liebe hinzu, und es nützt alles; nimm die Liebe hinweg, und das übrige nützt nichts"[3]. Sie ist inneres Lebensprinzip alles tugendlichen Wirkens: nur dann kann man auch beim Martyrer von unbesiegter Tugend reden, wenn in ihm eine ungeheuchelte Liebe wohnt[4]. Über diese Notwendigkeit der Liebe für das Martyrium belehrt der hl. Bischof die Gläubigen noch besonders. Anlaß dazu bot ihm der Kampf gegen die Donatisten. Es galt vor den Irreführungsversuchen dieser Häretiker zu warnen, welche die im Kampfe mit den Katholiken Gefallenen, ja sogar die fanatischen Circumcellionen, zu Martyrern erhoben und für alle diese Verehrung als Blutzeugen Christi forderten. Zunächst erklärt St. Augustin dagegen oftmals in weiten Ausführungen deren Leiden vor Gott wertlos; denn, so lautet seine berühmt gewordene Formulierung: den Martyrer

[1] De mor. eccl. cath. I, c. 8, 9, 11—15, 26, P. l. 32, 1316 f., 1319 f., 1321 f., 1331 f.

[2] Sermo 350, n. 3, P. l. 39, 1534.

[3] Sermo 138, n. 2, P. l. 38, 764.

[4] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.

schafft nicht die Todesart, sondern die Todesursache[1]. Dann aber nennt er auch den tiefsten Grund für die Wertlosigkeit ihres Leidens: Gestützt auf die Gedanken des Apostels im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes erklärt er ihr Blutvergießen für unnütz vor Gott, weil ihnen die Liebe fehlt[2].

In dieser entschiedenen Betonung der Liebe als des Grundfaktors alles sittlichen Lebens liegt die ethische Bedeutung Augustins gegenüber der christlichen Vorzeit. Die Kirchenväter vor ihm haften noch zu sehr an der Art der alten Philosophen, die einzelnen Erscheinungen der Sittlichkeit isoliert zu betrachten[3]. Der Wert der Liebe wird hervorgehoben, aber sie steht doch mehr oder minder in der Reihe der übrigen Ideale. So wenn der sonst mit Augustin oft ähnlich empfindende Klemens von Alexandrien nicht viel mehr davon ausführt, als daß die Liebe dem Glauben und der Gnosis das himmlische Erbe bringt[4]. Bemerkenswert ist hier besonders die Stellungnahme des hl. Ambrosius, weil er Augustinus Führer zum Christentum geworden ist. In seinem Offizienwerk ist für ihn wie für Cicero die Klugheit Quelle der Pflicht, aber schließlich doch Pietät und Liebe das Fundament der Sittlichkeit[5].

---

[1] Sermo 275, n. 1, P. l. 38, 1254. — Sermo 285, n. 2, P. l. 38, 1293. — En. in Ps. 34, Serm. 2, n. 13, P. l. 36, 340 u. ö.

[2] Sermo 138, n. 2, P. l. 38, 764.

[3] Zöckler, Otto: „Die Tugendlehre des Christentums. Geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen." Gütersloh 1904. S. 83 ff.

[4] Strom. VII, 10, Ausg. der Preuß. Akademie der Wissenschaften III, 41.

[5] De officiis I 27, P. l. 16, 60 s. — Leitmeir: „Apologie der christlichen Moral", München 1866. S. 62.

Daneben bewegt sich die notwendige Pflichterfüllung aber doch in den vier Richtungen der Kardinaltugenden[1]. So sehen wir bei ihm immerhin das Hinstreben zu einer sittlichen Grundkraft, es fehlt aber die nötige Nachhaltigkeit. Indem Augustinus nun, über die Väterexegese hinaus direkt aus der Bibel schöpfend, das Grundprinzip des sittlichen Lebens konsequent ausbildet, hat er die Überbleibsel des Vielerlei, das noch von der griechischen Philosophie her der Väterlehre bezüglich der Ideale und Tugenden anhaftete, überwunden. In dieser Einigung, verbunden mit der Betonung des Gnadencharakters der Liebe, liegt sein Hauptverdienst auf ethischem Gebiet, das noch näher zu würdigen ist, wenn wir sein System der Ideale zu betrachten haben.

Was nennt nun Augustinus als Gegenstand dieses so notwendigen Ideals der Heiligen? Zunächst allgemein: das Gute[2]. Näherhin soll die Liebe Gott umfassen, auf daß dieser, der selbst ein Geist der Liebe ist[3], den Menschen wiederliebe[4]. Auf Gott muß der Mensch darum alles beziehen. St. Paulus wird deshalb von unserem heiligen Lehrer vollkommene Liebe zuerkannt, weil er sein Wirken ganz auf Gottes Gnade zurückführt[5].

Freilich ist zu beachten, daß bei Augustin der Begriff der Liebe ein weiterer ist als die Liebe im

---

[1] Gaß, W.: „Geschichte der christlichen Ethik". 1. Band, Berlin 1881. S. 167.

[2] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.

[3] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.

[4] Sermo 296, n. 11, P. l. 38, 1358.

[5] Morin, Tract. 23, n. 5, S. 91.

engeren Sinne (amor amicitiae)[1]; er begreift auch das Verlangen nach der ewigen Seligkeit darin ein. Die Sehnsucht des hl. Laurentius nach den himmlischen Freuden, die ihn äußere Feuersglut nicht fürchten läßt, ist ihm auch Karitas[2]. Trotzdem brauchen wir in dieser Gleichstellung keine inhaltliche Abirrung zu sehen; der Gegenstand der Seligkeit ist doch wieder Gott (S. 22). Das erhellt aus der entscheidenden Bedingung, die St. Augustin aufstellt, damit die Sehnsucht nach dem Himmel den Charakter der Karitas habe: Gott selbst muß der Gegenstand des Verlangens bleiben, nicht etwa dürfen es sonstige Güter sein[3]. „Gratis amare" heißt dies in der Sprache des heiligen Lehrers. Ein schönes Beispiel dazu zeigt eine Martyrerpredigt in einer Paraphrase über das Psalmwort: „Der Herr ist mein Erbteil." Augustin sagt da, daß der Psalmist nicht eine Gabe von Gott als Erbteil erbitte, weil diese zu gering sei. Nein, Gott allein soll sein Erbteil sein, er, den er mit allen Fasern seines Herzens liebt. Und nun erklärt der heilige Lehrer den Christen, was Gott umsonst lieben — gratis amare — bedeutet: „Von Gott Gott erhoffen, eilen, von Gott erfüllt, von ihm gesättigt zu werden. Er selbst genügt dir (allein); außer ihm genügt dir nichts."[4] Der Grund dafür ist, daß Gott an die Stelle aller Dinge treten wird, wenn er alles in uns sein wird. Darum soll der Christ nicht auf Erden gegen ihn sündigen um der

[1] Mausbach, a. a. O., I, 181.
[2] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.
[3] Mausbach, a. a. O., I, 183.
[4] Sermo 334, n. 3, P. l. 38, 1469.

einzelnen Dinge willen. Gott wird ihn statt aller Dinge einmal sättigen. Umsonst — gratis — soll er deshalb Gott lieben[1]. So wird die Gottesliebe zugleich zur wahren Selbstliebe, da sie den Menschen zum wahren Glück führt. — Gegenstand der Liebe soll neben der Selbstliebe auch die Nächstenliebe als Weg und Beweis für die Liebe zu Gott sein. Das Beispiel des hl. Petrus bietet Gelegenheit auszuführen, daß der Maßstab der Gottesliebe die Nächstenliebe ist[2]. Der Grund ist, daß der Mensch durch alle Gottesliebe Gott nichts bieten kann, was dieser nicht schon hat. Wie aber Petrus seine Liebe zu Gott dadurch erweisen konnte, daß er Christi Auftrag: „Weide meine Lämmer" ausführte, so muß auch der Christ dem Nächsten Gutes tun, „das dann zu Gott geht", entsprechend dem Wort der Schrift: „Was ihr einem aus meinen Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan."[3]

Das Beispiel der Heiligen gibt dem heiligen Bischof treffliche Gelegenheit, das hinreißende, machtvolle der Liebe zu schildern. Ein hl. Laurentius litt so viel, daß das Ohr vor der Schilderung seiner Leiden zurückschreckt; er besiegte dennoch alle Körperleiden „durch die große Kraft der Liebe"[4]. All die äußere Feuersglut fürchtet er nicht, weil „in ihm die Flamme der Liebe brannte", weil sein

---

[1] ibid.

[2] Sermo 296, n. 11, P. l. 38, 1358: „Non potestis ostendere quantum ametis Deum, nisi quantum apparueritis amare lucra Dei."

[3] ibid.

[4] Sermo 302, n. 8, P. l. 38, 1388.

Geist von der glühendsten Sehnsucht nach dem Himmel entbrannt war[1]. — Ein hl. Petrus stirbt nicht für eigenen Ruhm, sondern zur Ehre und Verherrlichung eines andern. Er tut es nur, weil die Liebe in ihm brannte[2]. Augustinus weist darauf hin, daß neben Männern auch Frauen das Martyrium auf sich nahmen. Die innere Kraft zur Übernahme erblickt er für sie alle in der Liebe. „Wer nämlich zu lieben versteht, vermag für den Gegenstand seiner Liebe alles zu ertragen"[3]. Den Beweis dafür führt der heilige Lehrer vom Niedern zum Höhern ansteigend: Schon die sinnliche Liebe nimmt, wie der Augenschein lehrt, für ihre sündigen Nichtigkeiten viele Leiden tapfer auf sich, ohne der Gefahr zu achten. Um wieviel größere Tapferkeit wird dann dem eigen sein müssen, der in der Gottesliebe gegründet ist; denn der sündhaft Liebende muß sich bewußt sein, den Gegenstand seiner Liebe zu verlieren, wenn er dafür in den Tod geht; der aus Liebe zu Gott Tapfere und Gerechte aber weiß, er verliert Gott nicht nur nicht im Tode, sondern gerade durch seinen Tod findet er ihn[4]. So führt der heilige Bischof die Gläubigen von der Bewunderung des nach außen sichtbaren Heldentums der Martyrer zur Erkenntnis des dieses bewirkenden Antriebes, der Liebe[5]. Von dem Besitz der Liebe hängt es ja auch allein ab, ob

---

[1] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.
[2] Sermo 311, n. 2, P. l. 38, 1414.
[3] Morin, Tract. 30, n. 1, S. 127.
[4] ibid. — Sermo 345, n. 6, P. l. 39, 1521.
[5] Sermo 306, c. 11, P. l. 38, 1405.

das sonstige gute Verhalten zum schließlichen Siege führt[1].

Demnach finden wir es verständlich, wenn St. Augustin die Gläubigen immer wieder zur Liebe mahnt. Schon manche seiner bisher erwähnten Ausführungen über die Liebe sind solchen Aufforderungen, deren Ausschmückung sie bilden, entnommen. Eine heilige Begeisterung für dieses Ideal leuchtet aus solchen Empfehlungen: „Darum, Brüder, strebt nach der Liebe, diesem süßen und heilbringenden Band des Geistes; ohne sie ist der Reiche arm, mit ihr der Arme reich. Sie hält aus in der Widrigkeit und mäßigt im Glück; in schweren Leiden gibt sie Tapferkeit, bei gutem Werk Fröhlichkeit; in der Versuchung schafft sie größte Sicherheit, in der Gastlichkeit größte Bereitwilligkeit, unter wahren Brüdern größte Freude, unter falschen größte Geduld"[2]. — Ein Weg, in der Liebe zu wachsen, ist schon die Zuneigung zu den Leiden und Mühen der Martyrer[3]. Aber dabei darf der Christ nicht stehen bleiben. Seine Aufgabe ist, die rechte Lebensrichtung zur Verwirklichung der Liebe zu suchen. In das „Vielerlei" hineingestellt, soll er sich durch Gott von dem Feuer der Liebe entflammen lassen, damit er nicht in der Zerstreuung des Vielen aufgehe[4], damit er die eine, rechte Liebe wähle, in der man rechtschaffen lebt und sicher stirbt[5]. Ein Beispiel

[1] Sermo 304, n. 4, P. l. 38, 1397.
[2] Sermo 350, n. 3, P. l. 39, 1534.
[3] Sermo 295, n. 8, P. l. 38, 1352.
[4] Sermo 284, n. 4, P. l. 38, 1290.
[5] Morin, Tract. 30, n. 1, S. 127.

findet er hier an den heiligen Martyrern. Sie erstrebten das eine Glück und ließen seine Freude kämpfen gegen die tobende und schmeichelnde Welt[1]. Dieses zur Nachahmung anfeuernde Beispiel aber ist die beste Frucht der Liebe[2]. Augustin zeigt nun, wie dieses Beispiel befolgt werden muß: durch Leidensnachfolge. Das mag den Willen schwer ankommen; aber im Vorbild des Herrn und seiner Martyrer findet er stärksten Antrieb zur Liebe. Den Schwachwilligen aber hält der heilige Lehrer vor, daß selbst schwache Frauen dem Herrn auf diesem Wege nachgefolgt sind[3]. Das Leiden an sich freilich genügt noch nicht. Die Christen sollen die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen äußeren Leiden und innerm Beweggrund für sich fruchtbar machen. Augustinus zeigt ihnen am habsüchtigen Menschen, der aus Liebe zu seinem Abgott Gold das Schlimmste erduldet, wie ein falsches Motiv alles entwerten kann. Deshalb muß der Christ zur rechten Nachfolge der Martyrer ihre „causae", ihre Lebensgrundsätze, d. h. besonders ihre Gottesliebe sich zu eigen machen und diese in seinem Leben verwirklichen[4].

Diese Betonung der Liebe als des rechten Motivs, als des Geistigen im Martyrium, gibt dem heiligen Lehrer nun die Möglichkeit, den Christen der Friedens-

---

[1] = S. 38[4]

[2] Sermo 304, n. 2, P. l. 38, 1395.

[3] Sermo 295, n. 8, P. l. 38, 1352. — Sermo 325, n. 1, P. l. 38, 1448. — Sermo 345, n. 6, P. l. 39, 1521.

[4] Sermo 335, n. 2, P. l. 38, 1471: „Amemus in eis non passiones, sed causas passionum ... Eligite ergo martyrum causas, si vultis pervenire ad martyrum palmas."

zeit zu zeigen, wie auch sie Martyrernachfolge üben können: Wenn sie Askese, Verzicht auf irdische Güter um Christi willen üben. Tun sie dieses „mit unversehrtem Glauben und vollkommener Liebe", dann rechnet Gott sie unter die Martyrer[1]. — Auf jeden Fall aber soll der Christ sich bewußt bleiben, daß die Liebe in Gesinnung und Werk Sache der Gnade ist und darum von Gott erbeten werden muß[2].

Den Gegensatz zur Karitas bildet die Sünde. Der Gegensatz liegt darin, daß sie verkehrte Liebe ist: sie sieht ihr Ziel und Glück im Geschaffenen statt in Gott. Ein Beispiel dafür findet Augustinus im Habsüchtigen. Bei diesem tritt an die Stelle Christi das Gold. Die Apostelworte: „Wer wird uns scheiden von der Liebe zu Christus?" lauten darum bei ihm: „Wer wird uns scheiden von der Begierde nach Gold? Trübsal? oder Angst oder Verfolgung?" So sehr ist dieses Gold des Habsüchtigen Gott geworden, daß er zu ihm spricht: „Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag"[3]. Wir hörten aber schon vorhin, wie der heilige Lehrer die Gläubigen mahnt, statt etwa um der Speise und Kleidung, des Lebens und der Ehre willen zu sündigen, Gott zu lieben, in dem alles dieses sich findet[4]. Jede Sünde ist darum, weil verkehrte Liebe, Sünde an Gott[5]. Augustinus

---

[1] Sermo 303, n. 2, P. l. 38, 1394.

[2] Sermo 332, n. 3, P. l. 38, 1462. — Sermo 297, n. 1, P. l. 38, 1359: „Amare enim Deum, donum Dei est." — Sermo 311, c. 15, P. l. 38, 1419.

[3] Sermo 335, n. 2, P. l. 38, 1471.

[4] Sermo 334, n. 3, P. l. 38, 1469.

[5] Harnack: „Dogmengeschichte", Tübingen 1914[5], S. 285.

führt an, wie mancher Sünder, der durch Maßlosigkeit gegen sich oder das Seine fehlt, sich für unschuldig hält, weil er keinem andern Menschen schade. Nein, lautet Augustins Antwort, es ist doch Sünde; denn du sündigst nicht nur gegen die Pflicht der Selbstliebe, die Maßstab der Nächstenliebe ist, sondern vor allem gegen dich als Tempel Gottes und damit gegen Gott selbst: „Du beleidigst Gott, dessen Tempel du bist"[1].

Das zweite Ideal der Heiligen, das Augustinus den Christen in Verbindung mit der Liebe als Weg zum wahren Glück und als Kraft zum sittlichen Leben zeigt, ist

der Glaube.

Als Augustinus durch seine Versenkung in die Heilige Schrift erkannte, daß nicht die plotinische Philosophie, sondern die Karitas der Hauptweg zu Gott sei, erfaßte er auch tiefer die Bedeutung des Glaubens: Dieser muß sich auf Erden, mit der ihm folgenden Liebe verbunden, als Glaube an die Autorität Gottes und der Kirche im Herzen des Christen zeigen; denn die eigentliche Erkenntnis Gottes wird im irdischen Leben nicht gefunden, sie ist dem Jenseits als Lohn der Heiligen vorbehalten. Darum soll der Philosophie der Glaube an die Autorität vorangehen[2]. Dieser erst hat durch seine Sicherheit, Kraft und Milde die sittliche Weisheit zum

[1] Sermo 278, n. 8, n. 10, P. l. 38, 1272/3.

[2] De mor. eccl. cath. I, n. 47, P. l. 32, 1331. — n. 11, P. l 32, 1315.

Gemeinbesitz der Menschheit gemacht[1]; in Verbindung mit der Liebe vermag er die Herzen zu reinigen, hilft er zu klarer Erkenntnis mancher Gebote und durch die Lehre von der Allgegenwart Gottes erhöht er die Gewissenhaftigkeit[2]. Zu ähnlichen Gedanken war vordem aus einer ähnlichen Lage heraus Klemens von Alexandrien gekommen. Auch er setzt in der Ordnung des Werdens den Glauben an die erste Stelle. Auf ihn läßt er die Reinigung des Herzens aufbauen. Erst dann ist die christliche Gnosis, die aber bei Klemens vorzugsweise hienieden sich vollzieht, sowie Liebe und Hoffnung möglich[3]. Interessant ist bezüglich Augustins Auffassung besonders die Lehre des hl. Ambrosius. Ihm ist der Glaube ebenfalls die Wurzel des sittlichen Lebens; denn Christus ist unser Fundament und nur, was auf diesem Fundament im Glauben aufbaut, erzielt Frucht und Lohn. Soll der Glaube aber Weg zum Heile sein, dann muß er sich im Werk zeigen[4].

Die Bedeutung Augustins gegenüber der Vorzeit liegt in der kraftvollen Verkündigung des Autoritätsglaubens und seiner Notwendigkeit für die sittliche Entwicklung. Mit Eindringlichkeit predigt er darum auch dieses Ideal den Christen, zumal

[1] Contra acad. III, c. 19, n. 42, P. l. 32, 956.

[2] De Trin. 13, 12, P. l. 42, 1023. — De util. cred. 35, P. l 42, 90 s. — De divers. quaest. 83, qu. 68, 3, P. l. 40, 71 s.— En. 2 in ps. 32 serm. 1, 4, P. l. 36, 279. — Mausbach, a. a. O. I. 168 ff.

[3] Strom. VII, c. 10, P. A. d. W. III, 41. — Strom. II, 2, P. A. d. W. II, 117.

[4] De Cain et Abel, II, 9, 28, C. S. E. XXXII, 1, 402.

in der Heiligenpredigt. Er zeigt ihnen da den Glauben als eine wahrhaft „große Sache". Preist er die Liebe als das alles überragende Ideal, dann ist ihm der Glaube doch ihre Voraussetzung. Insofern ist er „prima martyrum causa"[1]; weil diese erst Gläubige waren, konnten sie Martyrer werden[2].

In der Verbindung mit der Liebe erhält der Glaube freilich erst seine Kraft; denn eine so große Sache er auch ist, ohne die Liebe ist er wertlos, da ohne sie alles unnütz ist[3]. Das eine muß das andere ergänzen und durchdringen. So war es bei den Heiligen. Den Lesern des Gottesstaates werden sie vor Augen gestellt als die, welche Gott liebten „mit dem Glauben der Liebe und mit der Liebe des Glaubens"[4]. Ähnlich müssen die Christen der Friedenszeit, die durch Askese himmlischen Lohn gleich den Martyrern erringen wollen, dem Herrn nachfolgen „mit unversehrtem Glauben und vollkommener Liebe"[5]. Ist der Glaube aber mit der Liebe verbunden, dann offenbart er auch seine ganze Größe. Ihm verdankt Maria ihre Mutterwürde gegenüber Gottes Sohn;[6] er brachte ihr über die leibliche Mutterschaft hinaus die sie noch mehr beglückende geistige[7]. „O, wie groß, wie bewunderns-

---

[1] Sermo 306, n. 2, P. l. 38, 1400.

[2] Sermo 294, n. 1, P. l. 38, 1335: „Illi ideo martyres quia fideles."

[3] Sermo 138, n. 2, P. l. 38, 764.

[4] Civ. Dei V, 18, C. S. E. 40, I, 248.

[5] Sermo 303, n. 2, P. l. 38, 1394.

[6] Sermo 291, n. 5, P. l. 38, 1319.

[7] De s. virginit., c. 3, n. 3, P. l. 40, 397 f.

wert ist der Glaube", ruft der heilige Bischof einmal in einer Predigt am Festtag des hl. Cyprian aus, angesichts der Tatsache, daß der Glaube, selbst etwas Unsichtbares, eine solche Macht über die Herzen zeigte, daß er eine so große Menschenmenge zum Hause Gottes hinzog. „Ist es denn nicht wunderbar," fährt er fort, „wie infolge des Glaubens, der nicht gesehen wird, das Leben, das sichtbar ist, verachtet wird, damit ein Leben erworben werde, das nicht gesehen wird"[1]. An anderer Stelle aber preist der heilige Lehrer neben jener Macht über die Herzen des Glaubens Wert für die Ewigkeit. Er gibt beim Sterben ruhige Sicherheit über das Kommende dadurch, daß er die Menschen zur richtigen Lebensführung bringt[2]. Um diese Wirkung des Glaubens deutlich hervorzuheben, weist Augustinus eigens darauf hin, daß der hl. Laurentius bei seinem Leiden nur einen Wunsch hatte, nämlich seinen Glauben der Nachwelt zu empfehlen und zu zeigen, wie ruhig er sterbe[3].

Für diesen Glauben verlangt der heilige Lehrer von den Christen mutiges Bekenntnis. Eindringlich warnt er vor der Verleugnung des Glaubens; denn von dem, der ihn nicht bekennt, zieht sich Gott zurück[4]; mag ein solcher durch Verleugnung Christi in der Verfolgung sein irdisches Leben retten, sein ewiges verliert er[5]. Die Größe dieser Sünde

[1] Morin, Tract. 28, n. 2, S. 110.
[2] Sermo 306, n. 2, P. l. 38, 1400.
[3] Sermo 302, n. 8, P. l. 38, 1388.
[4] Morin, Tract. 27, n. 2, S. 106.
[5] ibid. Tract. 26, n. 1, S. 101.

der Verleugnung veranschaulicht Augustin durch einen Vergleich mit der Sünde des Ehebruches. Christus verleugnen ist die schlimmere Sünde; es ist dies ein Ehebruch des Herzens[1]. Als nachahmenswertes Vorbild wird den Christen das Verhalten der Apostel gezeigt. Sie haben unentwegt Christum verkündigt[2] und in Erwartung ewigen Glückes irdische Leiden und Nachteile gering geachtet. Ihr Glaube ist ihnen gewichtiger als die ganze Welt[3]; denn sie sind eingedenk des Herrenwortes: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet“[4]. Vorbilder im Glauben sollen dem Christen die Martyrer überhaupt sein. Für ihr Treubekenntnis zu Gott haben sie verzichtet auf die Annehmlichkeiten des Lebens und noch größere Opfer dafür auf sich genommen, Beschwerden aller Art und schließlich den Tod[5]. Deshalb darf Augustinus ihnen das Ehrenzeugnis ausstellen: „Der Glaube der Martyrer ist bewährt; Zeuge dafür ist ihr Blutvergießen“[6]; denn was findet, so fragt er bezüglich des hl. Cyprian, unser Lob am Glauben des Martyrers? Und er antwortet: Daß er bis zum Tode für die Wahrheit stritt und Sieger ward; er hat die schmeichelnde Welt verachtet und vor der tobenden ist er nicht zurückgewichen[7].

---

[1] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1439.

[2] Sermo 311, n. 2, P. l. 38, 1414. — Morin Serm. ined. Tract. 19, n. 1, S. 71.

[3] und [4] Sermo 311, n. 2, P. l. 38, 1414.

[5] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1438/9.

[6] Sermo 329, n. 1, P. l. 38, 1454.

[7] Sermo 311, n. 1, P. l. 38, 1414.

Bewundernd steht der hl. Bischof ebenso vor dem Heldenleiden eines hl. Vinzentius. Die Erklärung für soviel Seelengröße sieht er nach der göttlichen Gnade in der gläubigen Hingabe des Martyrers. Die Kraft des Glaubens macht jede Überwindung des leidenden Blutzeugen unmöglich[1]. So gilt von den Martyrern schließlich: „Die sind vollkommen, welche gegen die Sünde (der Verleugnung Christi) bis aufs Blut gekämpft haben"[2].

Wie hat nun das Bekenntnis des Christen im Hinblick auf solche Glaubenstaten sich praktisch zu gestalten? Zunächst muß der, welcher heilige Gesinnung haben will, gleich den Engeln Bewunderung haben für die Unversehrtheit des Glaubens der Martyrer[3]. Dann aber muß der Christi in ähnlichem Glauben den Mut zur Nachahmung haben[4]. Gott hat nun einmal den Tod der Menschen als Gelegenheit zum Kampf geschaffen. Um des Glaubens willen soll der Christ gleich den Martyrern ihn nicht scheuen[5]. Freilich ist dem Christen der Friedenszeit das Martyrium in die Ferne gerückt; überhaupt ist die Zahl der Martyrer stets kleiner als die der Gläubigen gewesen[6]. Wie St. Paulus können aber auch diese sich hinopfern, wenn sie den Glauben bewahren, d. h. nicht zurückschrecken vor der Ankunft des Herrn[7].

[1] Sermo 274, P. l. 38, 1253: „Fides pugnat et quando fides pugnat, carnem nullus expugnat."

[2] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1439.

[3] Sermo 51, n. 2, P. l. 38, 333.

[4] Sermo 306, c. 11, P. l. 38, 1405.

[5] Sermo 299, n. 10, P. l. 38, 1375.

[6] ibid. n. 4, P. l. 38, 1369. [7] ibid.

Außerdem bietet den Zeitgenossen Augustins das Zusammenwohnen und -leben mit den Heiden Gelegenheit zur Bekundung des Glaubensmutes[1]. Hier kann die Versuchung kommen, aus Menschenfurcht nicht zu bekennen, daß man Christ ist. Da soll der Christ ähnlich den Aposteln sprechen: „Wir können nicht schweigen von dem, was wir gehört haben, und Christum nicht verkünden." Solche, die das scheuen, macht der hl. Bischof auf die Gefahr des Versagens in einer etwaigen Verfolgung aufmerksam. Sein Verlangen geht dahin, daß sie Christus predigen, wo und wie sie können. Es wird ja nicht Beredsamkeit von ihnen gefordert, sondern Glaube. Dann aber spricht Christus selbst aus ihnen; denn ihr Glaube läßt Christus ihnen innewohnen[2].

Dieser Glaube muß indes über das Bekenntnis hinaus überhaupt Leitstern im Christenleben sein. Er muß bestimmender Antrieb sein zu eifrigem Tugendstreben und zu tapferem Kampf gegen die Versuchung. Wenn die Menschen für vergängliche, verlierbare Güter sich Mühen unterziehen, warum sind sie für den Glauben träg, furchtsam, wo es um den Himmelsschatz geht? fragt Augustin[3]. Der arme Lazarus verdankt doch seine Belohnung nicht etwa seiner Armut, sondern dem in der Armut geübten rechten Verhältnis zu Gott, seiner Pietät; wenn also jemand etwa wegen seiner Armut seine Beseligung erwartet, so ist zu fragen, ob seine Armut von gläubiger Gesinnung

---

[1] Morin, Tract. 19, n. 2, S. 72.
[2] ibid.
[3] Sermo 343 n. 9, P. l. 39, 1511.

getragen ist[1]. Ebenso soll der Reiche wie Abraham im Glauben seinen Reichtum besitzen, nicht von ihm besessen werden[2]. — Die Zerstörung Roms gibt dem hl. Bischof Gelegenheit, den geduldigen Job den Christen vorzuführen als Muster tapferer Gläubigkeit; wie ihm, soll auch ihnen der Glaube die Quelle der Gottergebenheit, Beharrlichkeit und Geduld sein[3]. Alle diese Aufforderungen klingen schließlich zusammen in der Mahnung, eingedenk zu bleiben, daß der Mensch hienieden ein Fremdling ist, und darum im Gedanken an das Jenseits wegen der Erhabenheit des Zieles das sittliche Leben mit eifrigem Bemühen ganz nach der Norm des Glaubens einzurichten[4].

Diesen Mahnungen geht die Warnung vor dem Unglauben zur Seite. Dieser kennt nur eine Rücksicht, das Irdische, und nur eine Furcht, irdische Schrecken[5]. Darum fehlt ihm jegliches Verständnis für das Verhalten der rechten Christen; deren weises Verachten einseitig irdischen Glückes hält er für Torheit, das Los der Martyrer für bemitleidenswert[6]. Sein Denken ist fleischlich geworden[7]. Solche erinnert der große Bischof an die Vergänglichkeit alles Irdischen. Den reichen Ungläubigen weist er darauf hin, wie im reichen Prasser des Evangeliums gerade jene Ungläubigkeit, die ganz im Diesseits aufging, im Verein

---

[1] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130/1.
[2] ibid. n. 5, S. 133/4.
[3] De urbis excidio, c. 3, P. l. 40, 719.
[4] Sermo 301, n. 9, P. l. 38, 1385.
[5] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130.
[6] ibid. n. 2, S. 128.
[7] Sermo 51, n. 2, P. l. 38, 333.

mit der aus solcher Gesinnung geborenen Pietätlosigkeit und Überhebung schuld war, daß er ewig verloren ging[1]. Dem ungläubigen Armen aber hält Augustinus ebenso die Folgen des Unglaubens vor: hienieden macht dieser ihm die Armut zur Qual und im Jenseits bringt er auch ihm die Verdammung[2].

Schließlich aber sollen alle Christen sich bewußt bleiben, daß der Glaube wie die Liebe ein Werk der Gnade ist. Auch hierfür bieten St. Augustin die Heiligen Beispiele. Erst durch die Geistessendung erhielt Petrus jenes „geistige Vertrauen", das ihn zur Todesbereitschaft für den vorher verleugneten Heiland befähigte. Die gleiche Gnade gab den übrigen Martyrern die Kraft, daß sie den rechten Glauben bewahrten, nicht für einen falschen Glauben, ein Phantasiegebilde, starben[3]. Gott ist es eben, der den wahren Glauben und im Leiden die ausharrende Geduld gibt[4]; „denn kein anderer als Gott schenkt den Glauben"[5].

Die Hoffnung.

Die Hoffnung tritt als besonderes Ideal bei Augustin hinter Glauben und Liebe zurück. St. Ambrosius hat die Hoffnung mehr betont. Sie ist ihm eine besondere subjektive Vorbedingung der Beseligung, da sie die Heilszuversicht ausschließlich auf den Herrn setzt. Als Jenseitshoffnung ist sie ihm mächtiger Ansporn zu Tugendeifer, Trost- und Kraftquelle zur

---

[1] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130/1.
[2] ibid.
[3] Sermo 4, n. 2, P. l. 38, 34.
[4] und [5] Sermo 283, n. 4, P. l. 38, 1287.

Ertragung von Leid, ja des Martyriums[1]. Wenn sie dagegen bei Augustinus zurücktritt, so liegt der Grund darin, daß er das in die Hoffnung einbegriffene Verlangen nach ewiger Seligkeit der Liebe zuweist[2]. Ebenso spricht er mitunter von Glauben, denkt dabei aber auch an die Hoffnung[3]. Gleichwohl tritt auch das Ideal der Hoffnung in der Heiligenpredigt verschiedentlich uns entgegen als Ausdruck einer „sanften und sicheren Gewißheit"[4]. Ihr Ziel ist das Jenseits[5], das Vaterland des Himmels[6], das Leben der Engel[7]. Dagegen sehen wir den Gedanken des Vertrauens, daß der Herr unser Schützer hienieden ist, wieder dem Glauben zugewiesen[8]. Jeder kann und soll die Jenseitshoffnung in sich tragen, keiner soll an seiner Berufung verzweifeln. Zum Beweise zeigt Augustin den Gläubigen, daß der Himmelsgarten „nicht nur die Rosen der Martyrer, sondern auch die Lilien der Jungfrauen, die Efeuranken der Eheleute und die Veilchen der Witwen besitzt". Der tiefste Grund dafür ist ihm, daß Christus für alle gelitten hat[9].

Schon in dieser Verkündigung der Hoffnung auf das Jenseits liegt wie bei Glaube und Liebe eine An-

[1] Exameron, VI, 8, 52, C. S. E. 32, 1, 243 f. — De Iacob, II, 11, 52, C. S. E. 32, 2, S. 65.

[2] S. S. 35. Mausbach, a. a. O. I, 181.

[3] Sermo 4, n. 2, P. l. 38, 34. — Mausbach, a. a. O. II, 370, 377.

[4] Harnack: „Lehrbuch der Dogmengesch." III, 66.

[5] Sermo 301, n. 8, P. l. 38, 1384.

[6] Sermo 4, n. 9, P. l. 38, 38.

[7] ibid. n. 3, P. l. 38, 34.

[8] ibid.

[9] Sermo 304, n. 2, P. l. 38, 1396

eiferung, das Leben auf das Jenseits einzustellen[1]. Augustin hat aber auch eigens die Richtung beschrieben, die das Christenleben im Zeichen der Hoffnung einhalten muß. Als Bild zum Vergleich dient ihm die Wüstenwanderung Israels zum Gelobten Land. Ähnlich darf der Christ nach der Taufe diese Erde nur als Wüste und sein Leben nur als Wanderung zur ewigen Heimat betrachten, wenn anders er den geistlichen Sinn der Taufe erfaßt. Solange in ihm dieses Verlangen herrscht, lebt in ihm die Hoffnung, die nach St. Paulus das Heil bewirkt. Sie lebendig zu erhalten, bedarf es eines Zweifachen, der Geduld, die Trägerin der Hoffnung ist, und aktueller kräftiger Erweckung der Jenseitserwartung. Sonst könnte der Christ auf dem Wege zurückbleiben, indem er nämlich den Weg, die Erde, schon für das Vaterland hält[2].

Unser Lehrer verhehlt den Gläubigen aber auch die Versuchungen nicht, die sich gegen die Hoffnung auch nach der Taufe noch einstellen können. Ihr Ziel ist, den Christen von dem begonnenen Weg zum Himmel abzubringen, indem sie seine Lebensrichtung auf die Freuden der Welt hinzulenken suchen. Als Mittel gegen solche Versuchungen empfiehlt Augustinus wieder die lebendige Erweckung der Hoffnung[3]. — Das Fest der Bekehrung Pauli gibt ihm Gelegenheit, gegen eine Versuchung schlimmerer Art die Hoffnung aufzurufen, gegen die Verzweiflung. Augustinus denkt daran,

[1] Sermo 301, n. 8, P. l. 38, 1384: „Calcate deorsum quid: quia nihil est; sperate sursum quid: quia explicari non potest."

[2] Sermo 4, n. 9, P. l. 38, 37/8.

[3] = [2].

daß jemand wegen großer Sünden und Verbrechen an seinem Heile verzweifle. Einen solchen weist er eindringlich auf den Völkerapostel hin. Dieser hat nach seinen eigenen Worten Verzeihung aller Sünden des Verfolgens und Wütens gegen die Christen erhalten, eben damit niemand wegen schwerer Sünden verzweifle. Die Voraussetzung ist lediglich, daß er sich selbst bekehrt zu Christus, der am Kreuze für seine Verfolger betete[1]. In einer anderen Martyrerpredigt betont der heilige Bischof, daß ein Christ es auch sonst in keinem Falle an gläubigem Vertrauen fehlen lassen darf. Als Grundlage dazu gab Christus sein Versprechen, als Sicherheit sein Evangelium, als Unterpfand seinen Tod. Das übernatürliche Leben, das der Christ in Kraft dieses Unterpfandes erhält, verbietet die Verzweiflung[2]. Freilich könnte die Armseligkeit der äußeren Lebensumstände den Menschen noch zu Kleinmut und Verzweiflung bringen, zumal, wenn er an die Macht und den Stolz der Reichen denkt. Solche erinnert der heilige Lehrer im Anschluß an die Täuferpredigt von Tal und Hügel daran, daß die demütige Niedrigkeit erhöht, der Stolz gestürzt wird. Statt zu verzweifeln, sollen sie ihr gläubiges Vertrauen auf Christus setzen. Der Grund ist wieder: Er kam für alle[3]. Umgekehrt wird aber auch vor vermessenem Vertrauen gewarnt; an späterer Stelle wird davon noch genauer zu reden sein.

[1] Sermo 278, n. 1, P. l. 38, 1269.
[2] Sermo 334, n. 2, P. l. 38, 1469.
[3] Sermo 289, n. 3 P. l. 38, 1310.

Die den sittlichen Tugenden zugrunde liegenden Ideale.

Wir erkannten die Bedeutung, die St. Augustin der Liebe für die Erreichung unseres Zieles beimißt, und ebenso die ihr zugesprochene Wichtigkeit für die Bewertung des Sittlichen. Der heilige Lehrer geht aber noch weiter: Alle Ideale und Tugenden finden in der Liebe ihre Einigung, so daß diese geradezu das Grundideal wird. Am Schluß der Untersuchung wird davon noch besonders zu handeln sein. Hier sei nur als Beispiel erwähnt, wie der heilige Bischof bei einem Lob auf die Liebe zur Illustration eine Reihe hervorragender Züge aus dem Leben biblischer Heiliger aufzählt, diese alle aber stets auf die Liebe zurückführt[1]. Aber neben jener Einheit, geschaffen durch die Gesinnung der Liebe, „als Seele und einheitliche Ursache", steht doch eine „reale Vielheit", die St. Augustin nicht angetastet hat[2]. Tatsächlich finden wir bei ihm eine größere Anzahl sittlicher Ideale und Tugenden eigens aufgeführt und empfohlen. Die folgende Darstellung dieser einzelnen sittlichen Ideale, denen der Christ nach Augustins Anleitung in der Schule der Heiligen nachleben soll, wird sich im allgemeinen an die den Kardinaltugenden zugrunde liegenden Ideale als Rahmen der Untersuchung halten; denn wenn der heilige Bischof auch eine bestimmte Aufzählung der Tugenden und Ideale nach Ordnung und Rang

[1] Sermo 350, n. 3, P. l. 39, 1534.
[2] Mausbach, a. a. O. I, 212.

nicht vornimmt, die Kardinaltugenden hat er aber doch anerkannt[1]. Da der als Heiliger Verehrte um diese Zeit noch vorzugsweise der Martyrer ist, dürfte es verständlich sein, wenn wir den Kreis, der das Martyrerideal der Tapferkeit umgibt, dabei an die Spitze stellen.

I. Die Tapferkeit und verwandte Ideale.

Das Ideal vom christlichen Helden.

„Zweierlei Liebe kämpft in diesem Leben in jeglichem Kampf, die Liebe zur Welt und die Liebe zu Gott; zu derjenigen von beiden, die siegt, zieht es den, der sie liebt, wie mit der Schwere eines Gewichts",[2] so zeichnet Augustinus das Ringen um die Seelen. Anschaulich schildert er, welche Mittel die Welt anwendet, um den Menschen, den Christen, zu sich herüberzuziehen. Um so leuchtender wirkt dann auf diesem Hintergrund das Bild des Heldenmutes der Heiligen, das er den Christen zur Nacheiferung zeichnet. — In doppelter Weise wird der Kampf von der Welt gegen den Christen geführt. Sie sucht durch Schmeicheleien und Versprechung von Genüssen ihn zu gewinnen, oder umgekehrt durch Androhung von Verlusten und Grausamkeiten seinen Willen zu brechen[3]. Diese Drohungen erstreckten sich zur Martyrerzeit auf Verlust des Geldes, des ererbten Gutes und des

[1] Z. B. De div. quaest. 83, qu. 31, P. l. 40, 20.
[2] Sermo 344, n. 1, P. l. 39, 1512.
[3] Sermo 276, n. 2, P. l. 38, 1256.

ganzen Besitztums, ja auf Freiheitsberaubung, Körperqualen und Tod[1]. In jedem Fall aber hat das Versprechen von Genuß oder die Androhung von Schmerz das eine Ziel, die Sünde[2].

Augustinus weist darauf hin, wie diese Drohungen eine starke Stütze in der durch den Selbsterhaltungstrieb bestimmten natürlichen Liebe zum Leben finden[3]. Diese läßt alle den Tod empfinden als etwas Bitteres[4], Hartes[5], Trauriges[6], als bitteren Trank[7]. Sie macht, daß jedes Lebewesen und so auch der Mensch eine natürliche Furcht hat vor dem Untergang. „Die Natur flieht den Tod"[8]. Kann darum der Mensch den Tod nicht verhindern, so macht er alle Anstrengungen, ihn wenigstens hinauszuschieben[9]. Aus allem dem erklärt sich die Bedeutung und Schwere, die Augustinus dem sittlichen Kampfe des Christen gegen die Versuchungen der Welt beimißt. Der Kampf gegen die sinnlichen Lockungen ist ihm da gewiß etwas Großes, aber in dem Übernehmen des Schadens sieht er größere Tapferkeit;[10] ja, wer es so weit bringt, daß er, die natürliche Furcht

---

[1] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1438/9.

[2] Sermo 283, n. 1, P. l. 38, 1286.

[3] Morin, Tract. 31, n. 3, S. 138/9. — Sermo 280, n. 3, P. l. 38, 1281/2.

[4] Morin, Tract. 31, n. 3, S. 138/9.

[5] Sermo 297, n. 3, P. l. 38, 1360.

[6] Morin, Tract. 27, n. 3, S. 107.

[7] ibid., Tract. 30, n. 2, S. 128.

[8] Sermo 297, n. 3, P. l. 38, 1360. — Sermo 299, n. 8, P. l. 38, 1373.

[9] Sermo 280, n. 2, P. l. 38, 1281/2.

[10] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1438/9.

bezwingend, sich aus höherem Grund dem Tode nicht entzieht, den erklärt er für einen Überwinder der Welt[1].

Indem so St. Augustin in der Bezwingung der natürlichen Furcht vor dem Tode das Höchstmaß der Tapferkeit sieht, stimmt er mit der ältesten griechischen Auffassung überein. Dort ist der todesmutige Krieger der tugendhafte Mensch überhaupt[2], eine Auffassung, die noch bei Aristoteles nachwirkt, wenn er die Tapferkeit auf Krieg und Schlacht beschränkt[3]. Später hat Cicero Aristoteles beigepflichtet in der Anerkennung der Tapferkeit als Ideal und Tugend des Kriegers, sie aber auch dem Staatsmann zugebilligt. Neben dieser Erweiterung des Begriffs wird noch bedeutsam, daß er die Tapferkeit mehr auf geistiger als auf körperlicher Kraft beruhen läßt[4]. In diesen zwei Momenten ist immerhin eine Annäherung und Anknüpfung zur christlichen Auffassung gegeben. Diese aber geht einhellig dahin, daß die Palme der Tapferkeit den Martyrern um Christi willen gebührt. Als die Überwinder der Welt zeigt darum auch St. Augustin den Gläubigen die christlichen Martyrer. Alles, die versprechende und tobende Welt, haben sie besiegt[5]. Sie sind nicht

[1] ibid.

[2] Zöckler, a. a. O. 20.

[3] Eth. Nic. III, 9, 1115a; 10, 1115b.

[4] Cicero, De officiis I, 22; 23.

[5] Sermo 327, n. 1, P. l. 38, 1450: „Omnia pro Christo victa sunt ab invictis martyribus. Victus est promittens mundus. victus est saeviens mundus. Non tenuit voluptas, non terruit cruciatus." — Sermo 304, n. 1, P. l. 38, 1395.

zurückgeschreckt vor dem härtesten Tod, vor Schwert und Feuer, den wilden Tieren, dem Versagen des Begräbnisses[1]. So haben sie den Kampf für die Wahrheit bis zum höchsten Gipfel geführt[2]. Und dieser Heldensinn beschränkt sich nicht auf die Männer; mit Mannesmut hat auch das schwächere Frauengeschlecht zu leiden verstanden. Als schwächeres Geschlecht hat es sich so eine noch ruhmreichere Krone verdient[3].

Augustin macht sich hier indes einen Einwand: Haben nicht viele schlechte Menschen, ja, Räuber und Mörder mit ähnlichem Mute Leiden erduldet? Er findet den grundlegenden Unterschied zwischen dem beiderseitigen Leiden in der „causa", dem Beweggrund und Anlaß des Leidens[4]. Das überragende Innenmotiv, das die Martyrer über die äußeren von der Welt ihnen gegenüber angewandten Motive siegen läßt, liegt eben tiefer als das platonische Ideal des Mutes. Es ist, wie wir schon sahen, ihre Gottesliebe: „Weil die Martyrer Liebe hatten, deshalb verachteten sie das Gegenwärtige und Vergängliche. Bewundert nicht die Tapferkeit, die Liebe ist es, die den Schmerz überwindet"[5]. Das sichtbare Heldentum des Blutzeugen

---

[1] Sermo 297, n. 3, P. l. 38, 1360. — Sermo 299, n. 8, P. l. 38, 1373. — Morin, Tract. 30, n. 2, S. 128.

[2] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1439.

[3] Sermo 281, n. 1, P. l. 38, 1284.

[4] Sermo 327, n. 1, P. l. 38, 1451. — Sermo 328, n. 4, P. l. 38, 1453.

[5] Sermo 306, n. 10, P. l. 38, 1405. — Sermo 296, n. 5, P. l. 38, 1354.

ist lediglich eine Manifestation dieser Liebe[1]. Damit aber erhebt sich der natürliche Mut zum übernatürlichen christlichen Starkmut und erhält der Martyrer als christlicher Held metaphysische Bestimmtheit mit dem Ziel: das ewige Leben des Himmels[2]. Im Hinblick auf diese übernatürliche Grundlage des christlichen Heldentums hält Augustinus nicht mit Anerkennung zurück: die Martyrer sind ihm die großen und tapferen Männer[3], die Vollkommenen[4], die Menschen mit dem grande cor[5]. Ja, wäre es so kirchlicher Brauch, würde er ihnen den Namen „Heros" nicht versagen[6].

Diese Betonung der Gesinnung im Martyrer, der Liebe, wird dem heiligen Lehrer nun zum Weg für den Hinweis auf das Heldentum eines unblutigen und geistigen Martyriums. Wie er nämlich auch den Sieg der eigentlichen Martyrer dadurch erklärt, daß sie dem Willen des Fleisches den des Geistes voranstellten[7], und wie er St. Johannes und die Jünglinge im Feuerofen den Martyrern beigesellt auf Grund der Bereitschaft zum Martyrium[8], ebenso preist er auch solche, die gar nicht an das

[1] Morin, Tract. 30, n. 1, S. 127.

[2] ibid. Tract. 26, n. 1, S. 101. — Sermo 299, n. 8, P. l. 38, 1373.

[3] ibid. — Sermo 297, n. 3, P. l. 38, 1360.

[4] Sermo 318, n. 2, P. l. 38, 1439.

[5] Sermo 302, n. 1, P. l. 38, 1385.

[6] Civ. Dei X, c. 21, C. S. E. 40, I, 481: „Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas vocaremus."

[7] Sermo 344, n. 3, P. l. 39, 1513.

[8] Sermo 296, n. 5, P. l. 38, 1354.

eigentliche Martyrium denken, wegen ihres übernatürlichen Geistesmutes als Martyrerhelden[1]. Ein Beispiel dafür ist ihm Job. An diesem „fortis fidelis“[2] rühmt er zweifache Tapferkeit: einmal sein mutiges Ausharren im Leid, dann namentlich seinen von Gottesliebe getragenen Widerstand gegen die in seiner Lage doppelt gefährliche Versuchung zur Gotteslästerung. Sein Ruhm ist darum dem der Martyrer gleich; denn wie jene die Versuchung zum Götzendienst, so überwand er heldenmütig die Versuchung, Gott zu schmähen[3]. Ähnlich rühmt Augustin manche christliche Kranke als Martyrerhelden. Indem sie tapfer der Versuchung, für ihre Gesundung zu heidnischen Opfern und Zaubermitteln ihre Zuflucht zu nehmen, widerstehen, besiegen sie auf dem Boden des Herzens den Teufel in gleichem Kampf wie die Blutzeugen[4]. Ja, das tägliche Leben hat solche Marterhelden. Wer die täglichen Versuchungen des Teufels, seine Einflüsterungen und die körperlichen Beschwerden überwindet, scheidet nach St. Augustin als Martyrer aus dem Leben[5]. So führt der heilige Lehrer die Betonung der Gesinnung beim Martyrium zur letzten Konsequenz, zur völligen

---

[1] Sermo 303, n. 2, P. l. 38, 1394.

[2] De urbis excidio c. 3, P. l. 40, 719.

[3] ibid. c. 3 und c. 4, n. 4, P. l. 40, 719/20: „Est magna martyrum gloria; sed nescio, utrum minor gloria fuit sancti Iob.“

[4] Sermo 4, n. 36, P. l. 38, 52. — Sermo 318, n. 3, P. l. 38, 1439. — Sermo 286, n. 7, P. l. 38, 1300: „Fit martyr in lecto coronante illo qui pro illo pependit in ligno.“

[5] Sermo 4, n. 37, P. l. 38, 52.

Anerkennung und Gleichstellung des Heldentums eines unblutigen Martyriums, das gänzlich losgelöst ist vom passiven Widerstand gegen äußere Gewalt.

Freilich dadurch, daß man nicht nach der Grausamkeit des Leidens, sondern nach dem religiösen Gesichtspunkte das Martyrium betrachtete, schwangen diese Gedanken Augustins schon stets bei der Beurteilung des Martyriums im Christentum mit. Ausgangspunkt war dafür die Lehre der Bibel. Sie zeigte den Gläubigen schon innere Anstrengungen als Kampf[1], sie verglich äußere und innere Mühen des christlichen Lebens mit einem Kriegsdienst[2] und forderte im Hinblick auf Christi Tod auf zum Glaubenskampf gegen die „Welt"[3] und zur Hingabe alles Irdischen um Gottes willen[4]. Ebenso bot das Alte Testament im Beispiel Jobs und der Jünglinge im Feuerofen und in einzelnen Aufforderungen[5] ähnliche Anregungen. Sittliche Überzeugungstreue hatte man darum stets in der Christenheit als notwendige Voraussetzung beim Martyrium irgendwie angesehen. Es ist interessant, hier festzustellen, wieviel seelische Verwandtschaft zwischen Klemens von Alexandrien und Augustin, die doch nicht in Beziehung zueinander stehen, sich gerade

---

[1] Col. 2, 1. — I. Thess. 2, 2. — I. Tim. 6, 12. — Hebr. 12, 1. — Phil. 1, 30.

[2] II. Cor. 10, 4.

[3] I. Tim. 6, 12.

[4] I. Cor. 15, 31. — II. Cor. 1, 5 f.; 4, 10; 11, 23—27.

[5] Z. B. Ps. 61, 6; 70, 5, die Augustin benutzt hat.

beim Ideal vom christlichen Helden zeigt. Auch Klemens liegt das Wesen des Martyriums nicht in der bloßen, abgerungenen Trennung vom Leben, sondern innerhalb der Gesinnung. Die Quelle ist auch ihm die Liebe[1]. Klemens kennt ebenfalls bereits eine Zeugenschaft ohne Blutvergießen[2], ja, die Versuchungen und Mühen des Lebens sind ihm schon Gelegenheit zum Martyrium[3]. Also eine weitgehende Übereinstimmung in den Grundgedanken, aber es fehlt Klemens doch die kräftige und allseitige Aussprache eines Augustinus. Auf die Gesinnung kommt es auch Cyprian vor allem an. Dem zum Martyrium bereiten Gläubigen wird auch bei vorzeitigem Tod Martyrerlohn; auch in der Friedenszeit; denn in der Verfolgung wird der Kampf, im Frieden die Gesinnung gekrönt[4]. St. Ambrosius betont bei seinen Erörterungen über den Starkmut ebenfalls dessen seelische Seite, sagt von St. Laurentius, daß er durch den Starkmut seiner Seele die Natur des Feuers besiegt habe, lobt als unvergleichliches Muster der Tapferkeit den Patriarchen Job[5]. Mit der unermüdlichen Aufzeigung der Liebe als des innersten Kernes der Zeugenschaft hat dann St. Augustin diese Gedankenreihe abgeschlossen. In dem Nachdruck, mit dem er dieses Innenmotiv als die Grundidee des Mar-

[1] Strom. IV, c. 7, P. gr. 8, 1257.

[2] Strom. IV, c. 11 u. 12, P. A. d. W. II, S. 283 ff.

[3] Strom. IV, c. 5; c. 6, P. A. d. W. II, S. 256 f., 267.

[4] Cyprian, De exhort. mart. c. 13, C. S. E. III, 1, 347.— De mortalitate, c. 17, C. S. E. III, 1, 307.

[5] Ambros. De officiis, I, 39 und 41., P. l. 16, 80 s., 82.

tyriums herausstellt, und in dem nachhaltigen Hinweis auf die unblutige und geistige Zeugenschaft liegt das Verdienstliche seiner Auffassung vom Martyrium. Der folgenden Zeit des Friedens und des Asketentums sind seine Gedanken besonders einleuchtend gewesen. Sie hat sie daher einfach weitergegeben und die ganze spätere Zeit hat sie sich zu eigen gemacht.

Eine Seite am Heldentum des blutigen wie unblutigen Martyriums hebt der heilige Bischof noch besonders ehrend hervor, die freie Überwindung der Welt durch die

Geduld.

Das glorreiche Leben der Martyrer offenbart namentlich, wie sie diesem Ideal nachlebten. Sein Besonderes ist das Ertragen der Leiden, die dauernde Widerstandsfreiheit gegen die fremde Nötigung. Darum wird die Geduld mit Vorzug das Martyrerideal bzw. die Martyrertugend genannt[1]. In zweifacher Weise haben die Blutzeugen sie geübt; einmal seelisch: Sie ertrugen geduldig die Schmähungen, mit denen die Gottlosen sie vor ihren körperlichen Leiden überhäuften[2]. Und körperlich erlitten sie alle erdenklichen Leiden bis zum Tode, aber „mit unerschütterlicher Pietät unterwerfen sie Gott

---

[1] Sermo 284, n. 1, P. l. 38, 1288. — Sermo 81, n. 2, P. l. 38, 500. — Sermo 283, n. 1, P. l. 38, 1286: „Etenim ut mala omnia pro fide martyres tolerarent, virtus eorum patientia nominatur."

[2] De patientia c. 10, P. l. 40, 615.

ihren Sinn, als sie im Fleische litten"[1]. Zugleich sehen wir hier neben der Betonung des Ausharrens den übernatürlichen Charakter der Geduld ausgesprochen[2]. Anderswo wird auch das Ziel der Martyrergeduld genannt: das Erreichen des Himmels[3]. Neben jenen zwei Stufen nennt Augustinus noch einen dritten höhern Grad der Geduld: das Ausharren gegenüber dem unsichtbaren Feind selbst[4]. Als Helden dieses höchsten Geduldkampfes gegen Satan selbst feiert er den Patriarchen Job. Er schildert, wie diesen der böse Feind mit doppeltem Leid plagt, ihm seine Habe, dann seine Kinder raubt. Der Zweck ist: Jobs Wille soll gebrochen werden, er soll Gott schmähen. Als er doch an Gott festhält, sucht Satan ihn selbst anzugreifen. Er schlägt, da er nicht direkt die Seele fassen kann, Jobs Leib mit entsetzlichem Leid, aber Job „ertrug es mit unversehrter Geduld"[5]. Der Tod wäre für ihn eine Wohltat gewesen, „aber an allem dem, was seine heilige Seele aushielt, übte sich die Geduld"[6]. Augustinus fügt noch hinzu, wie Jobs Gattin neue Versuchung, seine Freunde neuen Schmerz bringen, und schließt dann: „Er aber ertrug am Leibe seine Schmerzen, im Herzen die fremden Verkehrtheiten, er tadelte den Unverstand seiner Gattin, er lehrte die Freunde Weisheit und überall bewahrte er die Geduld[7]."

---

[1] ibid. [2] ibid.
[3] Sermo 299, n. 8, P. l. 38, 1373.
[4] De patientia, c. 10, n. 9, P. l. 40, 615.
[5] ibid. c. 12, P. l. 40, 616.
[6] De urbis excidio, c. 3, P. l. 40, 719. [7] – [5].

Auch mit dieser Verkündigung des Ideals vom geduldigen Menschen wird eine weit zurückreichende Tradition von Augustin weitergeführt. Zwar hat die Geduld wieder bei Aristoteles keinen Platz, weil ihr zu geringe äußere Kraftentfaltung zukommt. Dazu tritt ihr Zusammenhang mit der Demut, die dem Aristotelischen Ideal des Großgesinnten durchaus widerspricht[1]. Dagegen hat Cicero und die Stoa ihr großes Gewicht beigelegt, ihren Wert aber durch unterwertige Motive, den Stolz der Apathie und berechnende Klugheit herabgemindert[2]. Die ganz anders geartete, auf Gottes Gnade begründete christliche Geduld hat besonders in Tertullian ihren Lobredner gefunden. Sie liegt ihm sogar dem Glauben zugrunde, aus ihr gehen aber auch Hoffnung und Liebe und die übrigen sittlichen Werte hervor[3]. Ihm schließt sich Cyprian an[4]. Ihr Verkünder ist auch Ambrosius. Der geduldige Job erscheint bei ihm ähnlich wie bei St. Augustinus als der tapferste Mensch[5].

Wir sahen, wie das Heldentum der christlichen Martyrer bei St. Augustin über den natürlichen Mut hinausgehoben ist durch seinen übernatürlichen Charakter, der durch die Karitas bestimmt ist. Aber besonders steht es über allem Natürlichen,

[1] Eth. Nic. IV, 7, 1123 b, 1124 a, — Zöckler, a. a. O. 31.
[2] Cicero, De officiis I, 20.
[3] Tertull., De patientia, c. 5, C. S. E. 47, 3, S. 6.
[4] Cyprian, De mortalitate, c. 11, C. S. E. III, 1, S. 303. — De bono patientiae c. 11 s. s., C. S. E. III, 1. S. 404 ff.
[5] Ambros., De officiis I, 39, P. l. 16, 80 s.

weil es sich der Gnade erschließt und sich von ihr abhängig weiß. Dieser Gedanke kommt bei Augustin deutlich zum Ausdruck. Was den Martyrer von dem Ausharren, ja der Verhärtung des Verbrechers unterscheidet, ist neben dem Umstand, daß sein Kampf für die Wahrheit und Gerechtigkeit, für Gott und Christus, für den Glauben, die Einheit der Kirche und die persönliche Gottesliebe geführt wird[1], die Tatsache, daß die in diesem Kampfe geübte Geduld Gottesgabe ist. Weil aber von Gott kommend, wird sie im Vollsinne zur heiligen, religiösen, christlichen Geduld[2]. So ist es eigentlich Gott, der in seinem Martyrer siegt[3]. Auf ihn sollen deshalb die Menschen auch die Tapferkeit des Mannes im Martyrium zurückführen, nicht auf natürliche Veranlagung zu Mut und Stärke. Das ist nach Augustin der Grund, weshalb Gott auch das von Natur schwächere Frauengeschlecht im Martyrium ausharren läßt. Die Stärke der Martyrer, der Männer wie der Frauen, ist eben Christus[4]. Aus sich könnte der Blutzeuge sich gar nicht zur Höhe des Martyriums emporschwingen; denn auch in ihm ist die natürliche Liebe zum Leben zu groß, als daß er es aus sich für übernatürliche Werte hingeben könnte. Er vermag das nur mit Gottes Gnade[5].

[1] Sermo 274, P. l. 38, 1253.

[2] ibid.

[3] Sermo 275, n. 1, P. l. 38, 1254. — Sermo 302, n. 8, P. l. 38, 1388. — Sermo 297, n. 11, P. l. 38, 1364. — Sermo 276, n. 1, P. l. 38, 1256.

[4] Morin, Tract. 30, n. 1, S. 127.

[5] ibid. Tract. 31, n. 4, S. 139. — Sermo 283, n. 1, P. l. 38, 1286.

Gewiß kann der Mensch, selbst wenn er in der Gewalt des Satans ist, den Schmerz überwinden; sein Ausharren ist dann aber Verhärtung. Zum Martyrium gehört aber eben neben der Überwindung des Schmerzes die Besiegung des Teufels. Und da muß Gott alles geben, den wahren Glauben, die gute Todesursache (bona causa), und in ihrem Dienste die ausharrende Geduld[1]. In der Gottesmacht, die so im Leiden des Blutzeugen sich auswirkt, liegt dann die Erklärung für den überragenden Leidensmut der Martyrer; menschlich betrachtet, wäre er unbegreiflich[2].

Lag in diesen Ausführungen Augustins für die Gläubigen gewiß schon genug Ansporn, dem Ideal des christlichen Helden nachzuleben, dann vertieft der hl. Lehrer den Eindruck noch durch Nutzanwendungen und Aufforderungen. Eine erste lautet:

Überwindet wie die Martyrer die natürliche Furcht vor dem Tode, seid mutvoll bereit zum Martyrium!

Aus mehrfachem Grund wird diese Mahnung zur Furchtüberwindung erhoben: Es ist so der Wille Gottes. Dieser hat den Tod auch für Christen und Heilige gelassen als Gelegenheit zum Glaubenskampf. Indem der Christ den Tod um des Glaubens willen verachtet, soll er seinen Glauben dartun[3]. So wird ihm aus der Folge der Sünde ein Mittel der Tugend, insofern er als

[1] Sermo 283, n. 4, P. l. 38, 1287.

[2] Sermo 276, n. 2, P. l. 38, 1256: „Si consideretur in ista passione humana patientia, incipit esse incredibilis; si agnoscatur divina potentia, desinit esse mirabilis."

[3] Sermo 299, n. 10, P. l. 38, 1375.

Martyrer durch sein Sterben Satan zu besiegen vermag[1]. — Ein zweiter Grund ist: Der Martertod als Tod für die Wahrheit bedeutet den Übergang zum Glück. Das ist das untrügliche Zeugnis Gottes, der ein alle Verhältnisse überschauendes Urteil besitzt, während das menschliche Urteil, das nur die Grausamkeit des Todes sieht, einseitig ist. Darum sind die Martyrer, die den Tod verachten, Weise und wahre Liebhaber des Lebens; diejenigen, die dafür kein Verständnis haben, sind dagegen Toren und übernatürlich blind. Die Furcht vor dem Martertod ist darum unberechtigt; der Verfolger tötet nur den Leib, über die Seele und ihr ewiges Glück hat er keine Macht[2]. — Endlich: Auch für den Leib ist mit dem Martertod nicht alles besiegelt, auch er wird aufleben bei der Auferstehung. Wie dieser Gedanke den Martyrern die Todesfurcht nahm, so soll es bei allen Christen sein; denn als Schöpfer und Erlöser hat der Heiland allen die Auferstehung verheißen[3].

Auf dieser Grundlage erhebt Augustinus nun die Aufforderung, mutvoll bereit zu sein, nach dem Beispiel der Martyrer für Christus, der selbst sein Leben für uns hingab, zu leiden und zu sterben[4]. Doch darf der Mut nicht in Tollkühnheit ausarten. Es bleibt verwerflich, wenn die Donatisten sich in den Tod

---

[1] Morin, Tract. 31, n. 2, S. 137.

[2] ibid. Tract. 30, n. 2, S. 128. — Sermo 65, n. 3, P. l. 38, 427: „Usque ad carnem saevis, anima tuta est."

[3] Morin, Tract. 12, n. 3, S. 47/8. — Sermo 273, n. 1, P. l. 38, 1247/8. — Sermo 334, n. 1, P. l. 38, 1468.

[4] Morin Serm. ined. Tract. 27, n. 3, S. 107/8. — Sermo 300, n. 6, P. l. 38, 1379.

stürzen. Das lehrt des Heilands Antwort an Satan, als dieser ihn versucht, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen. Das lehrt das Beispiel des hl. Cyprian, der es für unkirchlich erklärte, sich zum Martyrium darzubieten, der nach sich schicken, sich herbeiführen ließ, selbst sich aber nicht darbot[1].

Überhaupt dürfen die Christen der Friedenszeit die Verfolgung weder wünschen noch von Gott erflehen; denn sie ist und bleibt eine Versuchung[2]. Augustins Lehrer Ambrosius vertritt hierzu den gleichen Standpunkt[3]. Die Linie läßt sich noch weiter zurückverfolgen, bis zu Justin, der es als Pflicht des Christen bei aller Bereitschaft zum Martyrium erklärt, abzuwarten, statt dem Schicksal eigenmächtig vorzugreifen[4], eine Haltung, die darauf im Montanismus und namentlich in Tertullian scharfe Gegnerschaft fand[5]. —

Die zweite Aufforderung Augustins an die Gläubigen lautet: Überwindet die Leidens- und Menschenfurcht! Die Leiden haben ja zum Zweck das Heil der Menschen: sie sollen ihnen sittliche Besserung bringen[6]; sie führen zum Himmel: Wie die Martyrer diesen durch ihre Qualen erreichten, so erlangt auch der Christ ihn nur, wenn er die Mühsale des Lebens nicht scheut[7]; sie treffen endlich den Men-

---

[1] Morin, Serm. ined. Tract. 28, n. 5, S. 114.

[2] Sermo 318, n. 3, P. l. 38, 1439. — Sermo 304, n. 2, P. l. 38, 1396.

[3] Ambros., De officiis, I, 37, P. l. 16, 78 s.

[4] Justin., Apol. II c. 4, P. gr. 6, 450 f.

[5] Tertull., De fuga c. 5, P. l. 2, 108.

[6] De urbis excidio, c. 4, n. 4, P. l. 40, 719.

[7] Sermo 298, n. 3, P. l. 38, 1366.

schen nur mit Gottes Zulassung. In seiner Hut steht der Mensch. Seine Sorge soll es sein, daß er diese Hut nicht verläßt durch Furcht vor Beschwerden. Solche Leidensfurcht ist umso unziemlicher, als einst die Martyrer die schlimmsten Körperqualen erduldeten und ertrugen, der Christ der Friedenszeit jedoch im Vergleich damit meist nur geringere Anfeindungen aushalten muß[1]. Die Versuchung zur Furcht darf ihn nicht überwinden, auch wenn ein Mächtiger droht, der die Drohung wahr machen kann. Gott kann sie abwenden wie bei den Jünglingen im Feuerofen oder ihre Erfüllung zulassen wie bei den Martyrern. In jedem Fall will Gott des Christen Bestes. Auch bei der Zulassung gilt die Schädigung nur zeitlichen Dingen. Und das kann in Wirklichkeit ein Vorteil sein, nämlich Wegräumung von Hindernissen auf dem Wege zu Gott[2]. In ähnlicher Weise müssen die Katholiken, mahnt Augustinus, die Furcht vor den Donatisten niederringen. Sie dürfen nicht aus Furcht von ihrem Glauben schweigen. Wie St. Cyprian in Wort und Schrift mitten unter den Heiden nicht schwieg, so müssen auch sie die Irrlehren aufdecken[3]. Viele glauben nun zwar im Herzen, scheuen aber das offene Bekenntnis. Des Gerichtes eingedenk sollen sie diese üble Scheu vor den Menschen ablegen und an ihre Stelle eine „heilsame Schamlosigkeit" (impudentia) setzen[4].

Übernatürliche Furcht aber soll der Christ von den Heiligen lernen und der natürlichen

[1] Sermo 62, n. 15, P. l. 38, 421.
[2] Sermo 31, n. 15; n. 16, P. l. 38, 202.
[3] Morin, Tract. 28, n. 7, S. 116.
[4] Sermo 279, n. 7, P. l. 38, 1278 f.

Furcht entgegenstellen. Ihr Gegenstand ist die Furcht Gottes, die Furcht der Stärke[1], welche die menschlichen Drohungen für gering erachtet[2]; ferner der von Gott angedrohte zweite Tod, der für Leib und Seele gegenüber dem vorübergehenden natürlichen Tod ein ständiger Tod ist[3]. Wie diese Furcht die Heiligen erfüllte und sie die irdischen Einschüchterungen nicht in Anschlag bringen ließ — „non timeo, quia timeo"[4] — wie sie auch Job bestimmte, sein Leiden zu ertragen und sein Geschick noch für erträglich anzusehen[5], so sollen auch die Christen sprechen: „Timeamus, ut non timeamus"[6]. An diese ewigen Wahrheiten sollen besonders die durch die Verwüstung Roms niedergeschlagenen Zeitgenossen Augustins denken, damit sie diese zeitlichen Leiden leichter und geduldiger hinnehmen und nicht gegen Gott murren. Der Gedanke an ihre Sünden soll sie wie einst Job vor solchem Verhalten bewahren[7]. Aus Furcht vor dem zweiten ewigen Tod sollen die Christen demnach nur eines fürchten: Ein schlechtes Leben[8]; denn „die Sünde ist es, die dir den inneren Menschen tötet; selbst das Leben deines Leibes tötet die Sünde"[9]. — Endlich weist St. Augustinus die Gläubigen noch eigens darauf hin, daß sie

[1] Mausbach, a. a. O. I. 184 f.

[2] Sermo 65, n. 1, P. l. 38, 427.

[3] Morin, Tract. 31, n. 5, S. 140 f. — Sermo 279, n. 9, P. l. 38, 1280.

[4] Sermo 65, n. 3, P. l. 38, 427.

[5] De urbis excidio n. 4, P. l. 40, 719/20.

[6] = [2].

[7] = [5].

[8] Morin, Tract. 12, n. 3, S. 48.

[9] ibid. Tract. 31, n. 5, S. 140 f.

wie die Martyrer zum guten Kampf der Gnade bedürfen; denn von Gott stammt die Geduld, welche auch die Christen nötig haben, um Übel zu ertragen[1]. — Aber sie sollen nur getrost den Kampf gegen die eigene Lust wie gegen die fremde Grausamkeit aufnehmen, Christus leiht ihnen seine Hilfe und in ihrer Kraft werden sie gegen beide siegreich sein[2].

Das Ideal vom treuen Menschen.

Trägt das Martyrium seinen Wert in sich? Dieser Frage sinnt Augustin besonders nach, als die Donatisten selbst für die fanatischen Circumcellionen die Martyrerwürde beanspruchen. Ausgehend von der ihm geläufig gewordenen Unterscheidung zwischen Leiden und Leidensursache, betont er immer mehr die entscheidende Bedeutung der Gesinnung: die Gerechtigkeit ist es, die Gott erfreut, nicht sind es die Körperqualen, sagt er einmal[3]. Der Martyrer wird nicht erst zum Heiligen durch sein Blutzeugnis. Es ist sein dem Guten zugewandtes Leben, das schließlich im Martyrium seine Begnadung findet. Der Martyrer ist nur darum ein Blutzeuge, weil er ein Gläubiger ist[4]. Ohne dieses gute Streben erhält man einfach die Gnade des Martyriums nicht. Als der hl. Bischof erklärt, daß bei den Donatisten von einem Martyrium keine Rede sein

---

[1] Sermo 276, n. 1, P. l. 38, 1256.

[2] ibid. n. 2, P. l. 38, 1256. — Sermo 334, n. 2, P. l. 38, 1468.

[3] Sermo 285, n. 2, P. l. 38, 1293.

[4] Sermo 294, n. 1, P. l. 38, 1335. — Linsenmann, „Über Marien- und Heiligenverehrung im christlichen Kultus". Theol. Quartalschrift, Tübingen 1887, S. 38/9.

könne, gibt er ausdrücklich als Grund an: weil sie kein christliches Leben führen[1]. Die Bedingung und Grundlage des Martyriums ist somit die Treue, die Treue gegen Gott und die einmal als richtig erkannten Lebensgrundsätze: Im Martyrer tritt uns der treue Mensch entgegen und das Martyrium ist eine doppelte höchste Manifestation auf Erden, einmal der Bekenntnistreue bis in den Tod und dann des Wohlgefallens Gottes daran, welches sich eben darin zeigt, daß er diesen Menschen zur Gnade des Martyriums zuläßt.

Ein herrliches Beispiel, um diese charaktervolle, auch das höchste Opfer nicht scheuende Treue eines vollendeten Christen den Gläubigen zu veranschaulichen, bietet Augustinus Leben und Sterben des heiligen Martyrerbischofs Cyprian. An ihm zeigt er zunächst, wie einer sich selbst treu bleiben kann. Cyprian hat bei seiner Bekehrung sich als Aufgabe seines Lebens frei und selbst erwählt: Zu Gott! Seitdem bilden die Vorschriften Jesu die Norm seiner Lebensführung, seines Lehrens und Wirkens[2]. Ganz aus dem Glauben lebend hält er sich stets den Tod vor Augen; darum sieht er jeden Tag wie den letzten an und befleißigt sich gottgefälliger Sitten bis an sein Ende[3]. Diese Glaubenstreue seines Lebens gibt ihm ein beruhigtes Sterben. Ohne jedes Schwanken findet er auf die Mahnung des Richters, zu überlegen und für sich zu sorgen, die Antwort: „In einer so gerechten Sache gibt es

[1] Epist. 204, n. 4, C. S. E. 57, 319.
[2] Morin, Tract. 27, n. 1, S. 105.
[3] Sermo 309, n. 5, P. l. 38, 1411.

kein Überlegen"[1]. So erhält seine Treue im Martyrium die Krone; denn bis aufs Blut führte er den Kampf für die Wahrheit durch[2]. Und sein letztes Wort, die Antwort auf sein Todesurteil, ist ein letztes Bekenntnis der Treue zu seinem Lebensziel: „Gott sei Dank"[3]. —

Weil sich und Gott getreu, ist Cyprian es auch seinen Gläubigen. Er hat sie übernatürliche Lebensrichtung gelehrt, sie für das Martyrium begeistert, sie während desselben gestärkt. Rühmend hebt nun Augustinus wiederholt an ihm die Übereinstimmung zwischen seiner Lehre und seinem eigenen Tun hervor[4]. Dieses „Tun", sein Martyrium, ist aber für Cyprian nicht nur letzte Konsequenz gegen sich, sondern auch bewußtes Treusein gegen die, welche seinen Worten gefolgt waren. Deshalb erklärt er es denn auch vor dem Richter als gerechte Sache, daß er denen folgt, die ihm auf seine Mahnungen hin im Martyrium vorangegangen sind; es erscheint ihm als ungerecht, sie nun treulos zu verlassen. Ja, seine Treue gilt noch den Überlebenden: Wenn er abfiele, fürchtet er ein Erkalten ihres Glaubens[5]. So gibt die Treue seinem Leben die Einheit: Grundlage ist der Glaube, ihm entspricht seine Lehre, dieser wieder sein Leiden[6].

---

[1] ibid. n. 6, P. l. 38, 1412.

[2] Sermo 310, n. 3, P. l. 38, 1413.

[3] = [1].

[4] Morin, Tract. 27, n. 1, S. 105. — Sermo 312, n. 6, P. l. 38, 1422. — Sermo 310, n. 3, P. l. 38, 1413. — Morin, Tract. 27, n. 4, S. 107: „Hoc (= martyrium) fecit, quia iam docuerat."

[5] = [4].

[6] Sermo 312, n. 6, P. l. 38, 1422: „Quia credidit, locutus est; quia locutus est, passus est."

— Solche ausdauernde Hingabe wünscht Augustinus auch seinen Zeitgenossen. Cyprian sei ihnen, den Späteren, Mahnung durch seine Lehre und durch sein Beispiel, er möge, ist Augustins Wunsch, bei Gott für sie vor allem einen ebenso treuen, unerschütterlichen Willen erbitten[1]. Als ähnliche Beispiele der Treue erwähnt der heilige Lehrer den hl. Laurentius[2], den geduldigen Job[3], den ägyptischen Joseph[4].

Augustinus belehrt jedoch seine Gläubigen, daß auch den Christen der Friedenszeit das Erreichen der an den Martyrern gepriesenen Treue nicht versperrt ist. Sie können ihr eine Kraft geben, die nach Gottes Wort auch ihnen Martyrerlohn einträgt; dann nämlich, wenn sie ein Opferleben führen, sich ganz Gott weihen und um Christi willen alles verlassen. Denn als Asketen und Jungfrauen sind sie gerade so wie die Martyrer Streiter Christi, haben sie den gleichen Feind, den Teufel, und sind sie ebenfalls Sieger über ihn. Nur der Kampfplatz ist verschieden; es ist das eigene Innere[5]. In Verfolgungszeiten würde ein so treu Gesinnter auch das Martyrium auf sich nehmen. In der Friedenszeit aber wird der heldenhaften Opfergesinnung Martyrerlohn, denn „in der Verfolgung wird der Kriegsdienst, im Frieden die ausharrende Treue (constantia) gekrönt“[6]. —

[1] Morin, Tract. 27, n. 4, S. 107.

[2] Sermo 304, n. 1, P. l. 38, 1395.

[3] De urbis excidio, c. 3 und 4, P. l. 40, 719 f.

[4] Sermo 343, n. 6 und 7, P. l. 39, 1509.

[5] Epist. 220, n. 12, C. S. E. 57, 440.

[6] Sermo 303 n. 2, P. l. 38, 1394 f., cf. Cyprian, De exhort. mart. c. 13, C. S. E. III, 1, S. 347: „In persecutione militia, in pace conscientia coronatur.“

Aber auch allen, auch den Verheirateten und Verwitweten, steht der Weg zum Himmel offen, wenn sie nur treu Christus nachfolgen. Außer dem Vergießen des Blutes gibt es nämlich noch vieles, wodurch man ihm nachfolgen kann[1]. Augustins Aufforderung an alle geht deshalb dahin, daß sie sich bemühen, durch Treue in der Ausübung der christlichen Grundsätze ein gutes Leben zu führen[2], dessen besonderes Merkmal die Befolgung der Mahnung Christi zur Selbstverleugnung sein soll[3]. Kann nicht jeder wie St. Paulus sich hinopfern, so kann er doch seinen Glauben treu bewahren und gläubig der Ankunft des Herrn harren[4]. Wenn der Christ so durch sein beharrliches Bemühen sein Leben zur „bona causa" macht, dann wird ihn der Tod, welcher Art er auch sei, führen zum Glück des Himmels, retten vor der Hölle[5]; denn Gott versagt sich diesem ehrlichen Streben nicht; er öffnet dazu jedem wie den Martyrern seine Gnade[6].

Es erhebt sich noch die Frage, ob St. Augustin auch

das Ideal des wohlausgebildeten Leibes,

wie es Griechenland erstrebte und wie es gegenwärtig in den verschiedenen Formen des Sports

[1] Sermo 304, n. 2, P. l. 38, 1396. — ibid. n. 3, P. l. 38, 1397.

[2] Morin, Tract. 12, n. 3, S. 48. — De disc. christ. c. 12 n. 13, P. l. 40, 677.

[3] Morin, Tract. 27, n. 2, S. 106.

[4] Sermo 299, n. 4, P. l. 38, 1369.

[5] Sermo 327, n. 2, P. l. 38, 1451. — Sermo 279, n. 9, P. l. 38, 1280.

[6] Sermo 317 n. 3, P. l. 38, 1436. — Sermo 284, n. 6, P. l. 38, 1293. — Sermo 325, n. 1, P. l. 38, 1448. — Sermo 317

wieder aufgelebt ist, bei der Verkündigung der Ideale der Heiligen empfohlen hat.

Die Wertung des Leibes bei Augustinus ist religiöse Würdigung. Den Grund zu dieser Auffassung bildete das Studium der Heiligen Schrift, nach der zwar die Seele höher steht, aber auch der Leib ein Gut ist[1]. Wiederholt greift Augustin hierzu auf St. Paulus zurück. Dessen Ausspruch: „Niemand haßt sein eigenes Fleisch" dient ihm als Beweis für die Natürlichkeit der Selbstliebe[2]. Um das Gottgewollte der Natur des Leibes darzutun, weist er verschiedentlich darauf hin, daß der Apostel die eheliche Liebe bald mit der Fürsorge für den eigenen Leib, bald mit der Liebe Christi zur Kirche vergleicht; daß er das Bild vom Leib und seinen Gliedern auf die Kirche überträgt und in der Auferstehung Christi das Unterpfand der einstigen Auferstehung des Fleisches sieht[3]. Negativ hat zu Augustins Auffassung beigetragen sein eindringlicher Kampf gegen den krassen Dualismus der Manichäer, die wie überhaupt die Gnostiker die Materie als Ausfluß eines bösen Prinzips ansahen und damit auch den Leib als gottfremd und aus Sinnenlust geboren verachteten[4]. Dieser Kampf gab ihm auch die Kraft, Herr zu werden über den feinen

---

n. 4, P. l. 38, 1436/7. — Sermo 315, n. 8, P. l. 38, 1430. — Sermo 49, n. 10, P. l. 38, 325. — Sermo 149, n. 16, P. l. 38, 806.

[1] Sermo 156, n. 6, P. l. 38, 853.

[2] De patientia, c. 8, P. l. 40. 614. — Walter, Franz: „Der Leib und sein Recht im Christentum", Donauwörth 1910, S. 21.

[3] Contra Faust. 21—23. 24. 25, P. l. 42, 387 ss.

[4] Mausbach, a. a. O., I, 160.

Dualismus und Spiritualismus der Neuplatoniker. Der Körper ist, so lehrte Plotin, noch nicht das Böse, da er an der Form wie an der Materie Anteil hat[1]. Doch kann er die Seele schlecht machen, wenn er sie zu sich herabzieht, so daß sie mit ihm übereinstimmt[2]; dann freilich ist er eine Fessel und ein Grab[3]. Der Seele Beruf ist aber, den Stoff zu gestalten[4]. Tut sie das, ohne ihrer Höhenaufgabe zu vergessen, dann ist die Menschwerdung für sie kein Unglück; eine vollendetere Erkenntnis des Guten und die Entwicklung sonst verborgen bleibender Tugenden ist der Gewinn[5]. So kann auch der Körper schließlich zum Werkzeug der Seele werden[6]. Leitet und regelt sie ihn also gemäß den bürgerlichen Tugenden entsprechend der Vernunft, ist ihr ein gewisses Gutsein nicht abzusprechen[7]. Immerhin ist das der Seele mindere Tätigkeit. Ihre eigentliche und wahre Aufgabe ist, sich unter innerlicher Losschälung vom Körper über ihn zu erheben, sich zurückzuziehen auf sich selbst und ganz zum Jenseits zu schauen[8].

Daß ähnliche Anschauungen auch im Volke Fuß

---

[1] I. Enn. 8, 3—4, Volkm. I,. 101 f.

[2] I. Enn. 2, 3, Volkm. I, 52 f.

[3] IV. Enn. 8, 3, Volkm. II, 146: „δεσμὸς τὸ σῶμα καὶ τάφος" cf. Plato, Gorgias 493A.

[4] IV. Enn. 8, 7, Volkm. II, 151.

[5] IV. Enn. 8, 5, Volkm. II, 149.

[6] I. Enn. 1, 3, Volkm. I, 40: „χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ".

[7] I. Enn. 2, 3, Volkm. I, 52 f.

[8] I. Enn. 2, 3, Volkm. I, 52 ff. — I. Enn. 6, 5, Volkm. I, 89 f. — V. Enn. 8, 13, Volkm. II, 247.— IV. Enn. 7, 10, Volkm. II, 137 f. — II. Enn. 9, 18, Volkm. I, 210 f.

gefaßt hatten, zeigt der Umstand, daß Augustinus zu der Lehre des Porphyrius, alles Körperliche sei zu fliehen, in der Predigt Stellung nimmt[1]. Dies mit nachdrücklicher Ablehnung[2]. Auch in der Heiligenpredigt polemisiert er gegen diesen Lehrpunkt, indem er die mögliche Vermutung, die Blutzeugen hätten durch die Hingabe ihres Körpers im Martyrium diesen wie etwas Feindliches behandelt, energisch zurückweist[3]. Augustinus bezeichnet ihr Verhalten vielmehr als klug und nennt als Gründe dafür, daß sie den Leib achteten: Dem Christen ist dieser wie die Seele ein Geschöpf Gottes[4]; nicht Kerker, sondern Wohnung der Seele[5]. Der Martyrer insbesondere ist für seinen Leib voll zuversichtlicher Hoffnung: Christus verspricht ihm für die Hingabe dessen Auferstehung und ewigen Bestand[6]. So ist die scheinbare Verachtung des Leibes im Blutzeugen wahre Liebe zu ihm, nämlich Weg zu seiner ewigen Herrlichkeit[7].

Es ist also eine Wertung des Leibes im Lichte der Ewigkeit, die uns hier entgegentritt, wie es auch zuvörderst ein religiöser Grund ist, weshalb der heilige Lehrer im Anschluß an die Praxis alttestamentlicher Heiliger dem Leib ein ehrendes Begräbnis

[1] Sermo 241, n. 7, P. l. 38, 1137.

[2] cf. De civ. Dei X, 29.

[3] Sermo 277, n. 3, P. l. 38, 1259.

[4] — [3].

[5] ibid. — Sermo 275, n. 3, P. l. 38, 1255.

[6] De patentia c. 8, P. l. 40, 614. — Sermo 273, n. 1, P. l. 38, 1247. — De civ. Dei X, 29, C. S. E. 40, I, 498/9. — Sermo 334, n. 1, P. l. 38, 1468.

[7] Sermo 277, n. 1, P. l. 38, 1258. — ibid. n. 3, P. l. 38, 1259. — De patientia c. 8, P. l. 40, 614.

wünscht, nämlich weil er Organ und Gefäß des Heiligen Geistes ist[1].

Der Leib ist Diener der Seele; in ihren Diensten wirkt er sein ewiges Glück durch Hingabe im Martyrium oder sonstigen Leiden oder Askese. Diese Mittel empfiehlt Augustin als Seelsorger, zumal beim Hinweis auf das Vorbild der Heiligen, wo der Blick sich naturgemäß besonders auf das Ewige richtet. Ein natürliches Ideal der körperlichen Entfaltung, wie es das ephebische darstellt[2], liegt außerhalb des Kreises dessen, was er hier anrät. Sein Absehen davon mag in der Befürchtung begründet sein, daß sonst die Hingabe an den übernatürlichen Dienst der Seele geschmälert werden könnte; das Natürliche ist nur zu leicht Hindernis des Übernatürlichen[3].

Gleichwohl brauchen wir in St. Augustin keinen grundsätzlichen Gegner dieses platonischen Ideals zu sehen, sofern es unüberspannt bleibt[4]. In seinen Frühschriften stand er freilich noch unter dem Banne der neuplatonischen Denkweise. Aber später hat er statt des naturhaften Gegensatzes geistig — leiblich-sinnlich den sittlichen Gegensatz Gottesdienst — Weltdienst erkannt. Positiv ist in ihm diese Entwicklung außer durch die Heilige Schrift gewiß auch durch die Tendenz der kirchlichen Moral und Seelsorgs-

---

[1] De civ. Dei I, 13, C. S. E. 40, I, 25.

[2] Behn, Siegfr.: „Kritik der pädagogischen Erkenntnis". Bonn 1923, S. 56 ff.

[3] Sermo 311, n. 4, P. l. 38, 1415. — Sermo 32, n. 16, P. l. 38, 202.

[4] Gerg, a. a. O., S. 98.

praxis gefördert worden[1]. Hier fand er nämlich nur den nachdrücklichen Hinweis auf den sittlichen Gegensatz: Gott — „Welt", Gott — Mißbrauch des Leiblich-Sinnlichen; vor allem die asketische Richtung im Christentum betonte die aus dem Leiblich-Sinnlichen erwachsenden Gefahren, doch nur als manchmal zwar schroffe Warnung vor dem Mißbrauch, nicht aber als prinzipielle Verachtung des Körperlichen. Augustins Lehrer, der dieser strengen Richtung folgende Ambrosius, fordert klar auf: Laßt uns den Leib ehren, ihn züchtigen, aber nicht verachten[2]. Ähnlich denkt nun auch Augustinus. Wie er nämlich die natürliche Liebe zum Leben nicht verwirft (S. 19 f.), so rechnet er auch das irdische Wohl des Leibes zu den Gütern[3]. Wenn er aber hinzufügt, daß es zu jener Gruppe von Gütern gehört, die guten wie schlechten Menschen gemeinsam sind, und wenn er sittliche Güte des Menschen fordert, damit das Gebrauchen ein gutes werde[4], dann zeigt dies, wie sehr der heilige Lehrer sich bewußt ist, daß ein Ideal, welches nur das natürliche Wohl des Menschen zum Ziele hat, bei schlechten oder sittlich schwachen Menschen durch Einseitigkeit und Überspannung deren wahrem Heil schaden kann.

---

[1] Mausbach a. a. O., I, 161 f.

[2] Ambros., Ep. I, 37, P. l. 16, 1095. — Walter a. a. O., S. 31 f.

[3] Sermo 311, c. 12, P. l. 38, 1418.

[4] ibid.: „Bona quae sunt communia bonis et malis, pecunia, honor, huius saeculi potestas, administratio, salus ipsa corporis. Et haec bona sunt, sed bonos quaerunt."

II. Die Klugheit.

Das Ideal vom christlichen Weisen.

Das Bild des christlichen Weisen hat in St. Augustins Lehre von den Idealen der Heiligen weniger herausgearbeitete Züge. Die Farben, die dafür in Betracht gekommen wären, sind mitverwandt worden für das Ideal vom glücklichen Leben, für die Karitas, die Demut und ihren Gegenpol, den Stolz. —

Als die wahrhaft Weisen erscheinen dem großen Bischof die christlichen Martyrer. Im Glauben formen sie nach höchstem Gesichtspunkt, gemäß Gott, ihr Geschick. Ihre Weisheit zeigt sich in ihrem Martertod: weil der Glaube sie den Unwert des Irdischen lehrt, verachten sie als Weise das irdische Glück, eingedenk der göttlichen Verheißungen[1]. Weil sie gläubige Klugheit haben, geben sie ihr Leben hin für Christus und gewinnen durch die Zurückstellung des irdischen Lebens das ewige, während durch unweise Liebe zum irdischen Leben beide verloren gingen[2]. Es ist übernatürlich orientierte Klugheit, die sie lehrt, in dieser Hingabe auch für den Leib nicht Verachtung, sondern wahres Glück zu sehen[3]. Leitet den Martyrer bei diesem Kampf gegen die Drohungen der Welt die Weisheit, den Kampf selbst führt die ausharrende Geduld; gegen die Lockungen der Welt führt den Kampf die christliche Weisheit allein. Sie lehrt den Martyrer das Irrige in all

[1] Morin, Tract. 30, n. 2, S. 128.
[2] ibid., Tract. 26, n. 1, S. 101.
[3] Sermo 277, n. 3, P. l. 38, 1259.

diesen Fallstricken erkennen und überwinden[1]. Die Weisheit gibt dem Heiligen überhaupt Klarheit, Irrtum auf sittlichem Gebiet zu erkennen und Gutes mit Klugheit zu sagen. So wird der geduldige Job ein Lehrer der Weisheit für seine irrenden Freunde und seine unverständige Gattin[2]. Alles dieses ist aber nur möglich mit Gottes Gnade[3].

Wer diese übernatürliche Lebensauffassung nicht teilt, erscheint Augustinus als Tor. Solche sind die Verfolger der Christen, aber auch alle, die ungläubig für die übernatürlichen Ziele der Martyrer kein Verständnis haben und diese für bemitleidenswert halten[4]. Weisheit fehlt aber auch den Christen, deren Gedanken auf das Irdische gehen. Es heißt fleischlich weise sein (carnaliter sapere), wenn man die Freuden des Himmels epikureisch als sinnliche Mahlzeit sich denkt[5]. Fleischliches Denken wirft Augustinus auch den Christen vor, die, im Geiste berufen, es nicht fassen können, daß Rom, die Stätte der Reliquien so vieler Heiligen, der Zerstörung anheimfiel; denn sie erwarten von den Reliquien Erhaltung von Vergnügungsgelegenheiten, während die Gedächtnisstätten zum Himmel helfen sollen. Von solchen erhofft der heilige Lehrer noch nicht, daß sie sich aufschwingen zur Höhe der Weisheit;

[1] Sermo 311, n. 1, P. l. 38, 1414. — Sermo 274, P. l. 38, 1253.

[2] De patientia c. 12, P. l. 40, 616.

[3] Sermo 276, n. 1, P. l. 38, 1256: „Ut bona prudenter loquamur, ab illo (= Christo) est nostra sapientia."

[4] Morin Tract. 30, n. 2, S. 128.

[5] ibid., Tract. 29, n. 7, S. 125.

sie genügen ihm, wenn sie wenigstens Geduld und Gehorsam gegen Gottes Willen üben[1]. Selbst Petrus spricht der heilige Bischof nicht von unweiser Gesinnung frei, als er erklärte, sein Leben für den Herrn hinzugeben; denn da fehlte ihm die rechte Ordnung beim Erstreben von etwas an sich Gutem. Auch dies wird Augustinus zum Anlaß, die Notwendigkeit der Gnade, die Petrus am Pfingsttage zuteil wurde, zu betonen[2]. Wahre Weisheit entbehrt endlich, wer tapferes Aushalten eigener Kraft zuschreibt[3]. Wir werden später genauer sehen, wie der stoische Weise in diese Gefahr gerät.

Augustins Mahnung an die Christen geht nun dahin, daß ihre Liebe zur Weisheit in ihrem sittlichen Leben sich beweisen, nicht nur in Worten sich ergehen soll; denn das ist der Weisheit Forderung: „Mores volo, non voces. Sapientiam lauda vivendo, non sonando, sed consonando“[4]. Sie sollen also statt der fleischlichen Begierden und der irdischen eitlen Freuden die Schönheit und Anmut der Weisheit lieben, die im Himmelsschatz verborgen ist; um ihretwillen sollen sie bei Versuchungen keine Mühe scheuen[5]. Sie sollen Gottesfurcht haben; das ist die der Klugheit eigene Furcht. Dann brauchen sie keine nichtige Furcht vor Menschen zu haben[6].

---

[1] Sermo 296, n. 6, P. l. 38, 1355. — ibid. n. 10, P. l. 38, 1357.
[2] Sermo 297, n. 1, P. l. 38, 1359. — Sermo 4, n. 2, P. l. 38, 34.
[3] Sermo 274, P. l. 38, 1253.
[4] Sermo 311, n. 4, P. l. 38, 1415.
[5] Sermo 343, n. 9, P. l. 39, 1510/11.
[6] Sermo 65, n. 1, P. l. 38, 427.

Diese Auffassung der Weisheit ist der Niederschlag des Studiums der heiligen Schrift durch St. Augustin. Dort fand er schon im Alten Testament die Weisheit stets als religiöse Weisheit, bestehend im Glauben an Gott und in Gebotserfüllung. Als ihr Anfang und ihre Wurzel erscheint dort die Furcht Gottes[1]. Religiöse Weisheit ist es ebenso, wenn Paulus oder Jakobus davon reden[2]. Mit diesen Gedanken und Voraussetzungen, die so ganz anders waren als die in der griechischen Ethik hergebrachten, war für Augustin die Abwendung von der griechischen Auffassung der Weisheit gegeben. Dort hatte sie seit Sokrates als ein Wissen gegolten; dieses nahm sogar dort dauernd im wesentlichen trotz der Betonung des Willentlichen durch Aristoteles den Primat in der Ethik ein[3]. Ja, im Stoizismus fand die aristokratische Überordnung des Intellekts ihre Überspitzung durch das Ideal des sich selbst genügenden Weisen, dessen kalte, stolze Apathie seiner Geduld und Seelengröße den sittlichen Charakter raubten[4].

Augustinus ist hier nicht ohne Vorläufer. Zu seiner Ablehnung des einseitigen griechischen Intellek-

---

[1] Schöpfer, Aem.: „Geschichte des Alten Testaments". München 1923[6], 691 ff. — Feldmann, Frz.: „Das Buch der Weisheit". Bonn 1926, S. 17 f., 22 f. — Heinisch, P.: „Das Buch der Weisheit". Münster 1912, S. XXXVII ff. — Göttsberger: „Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente". Münster 1919, S. 4 ff.

[2] Rom. 1, 20 ff. — Ephes. 5, 13 ff. — Jac. 3, 13 ff.

[3] Zöckler, a. a. O., 23.

[4] Cicero, De officiis I, 20. — Luthardt, a. a. O., S. 10 f. — Derselbe: „Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung". Leipzig 1887, S. 109.

tualismus finden wir schon bei Klemens von Alexandrien Anklänge, trotzdem er der griechischen Philosophie eine providentielle Bedeutung für das Christentum beimißt. Die Größe der Erkenntnis, die Evidenz des Beweises und die göttliche Kraft läßt auch bei ihm die christliche von der heidnischen Weisheit als durchaus verschieden erscheinen[1]. Selbst für diese christliche Gnosis ist der Glaube das Fundament, die Liebe der Lohn[2]. Der für das Ideal des verchristlichten stoischen sapiens eingenommene Laktanz gibt der Weisheit noch mehr christlichen Inhalt. Sie trägt hier die Züge der pietas und ist der Gerechtigkeit untergeordnet[3]. Namentlich zeigt sich dann diese Verchristlichung bei Ambrosius. Die Weisheit wird zum Verhältnis zu Gott, zur Frömmigkeit. So erscheint sie als Gegensatz zur Weltweisheit, zur heidnischen Ethik. Dem Namen nach behauptet sie abwechselnd mit der Gerechtigkeit noch den Primat, in Wirklichkeit hält ihn ihr neuer Inhalt, die Frömmigkeit[4]. Im Schlußteil wird zu zeigen sein, wie der hauptsächlich biblisch orientierte Augustinus diese Grundlage weiter ausbaut und an Stelle der Weisheit die Liebe zur Führerin des christlichen Lebens macht.

---

[1] Clem. Alex., strom. I, 20, P. gr. 8, 816.

[2] Clem. Alex., strom. VII, 10, P. A. d. W. III, 41.

[3] Lactantius, Div. instit. V. 23, P. l. 6, 625. — Luthardt, „Gesch. d. christl. Ethik, I, 169 f. — Gaß, a. a. O., 165.

[4] Ambros., De officiis I, 24; 25; 27; P. l. 16, S. 55s, 57s, 60s. — Thamin, Raymond: „Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle." Paris 1895, S. 253 f. — Niederhuber, Joh. Ev.: „Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden." Mainz 1904, S. 32 f., 41, 160 ff.

Wie verhält sich nun das Ideal vom christlichen Weisen zum modernen Ideal vom gebildeten Menschen? Letzteres, ein rein natürliches Ideal, ist zunächst Selbstbespiegelung und Vergötterung des Menschen[1]. Mit diesem Ausschluß des Gottesgedankens ist sein Gegensatz zum Ideal vom christlichen Weisen offenbar. Was aber folgt, wenn die Selbstliebe auf Gott verzichtet, hat Augustinus klar ausgesprochen: „Jeder der unter Verzicht auf Gott sich liebt und Gott entfernt durch die Liebe zu sich, der bleibt nicht in sich, sondern er entfernt sich auch von sich."[2] Augustinus schildert nun, wie der Mensch der gottfernen Selbstliebe dienstbar wird dem Geld, dem Gewinnstreben. Ist das nicht auch die Entwicklung des Ideals vom gebildeten Menschen moderner Prägung geworden, das bei der Zersetzung des neuzeitlichen Geisteslebens allen möglichen Zielen verfallen ist, schließlich ausgesprochenem Bildungsmaterialismus, den Dingen, den Fächern, dem Nutzen? — „Das tust du," sagt Augustinus, „weil du durch Entfernung Gottes und durch Liebe zu dir dich von dir entfernt hast; nunmehr schätzest du anderes, das draußen ist, höher als dich."[3] Seine anschließende Mahnung gilt auch hier: „Kehre zu dir zurück; aber wenn du dich wieder emporgewandt hast und zurückgekehrt bist zu dir, bleibe nicht in dir."[4]

---

[1] Behn, a. a. O., S. 188.

[2] Sermo 330, n. 3, P. l. 38, 1457. — Sermo 311, n. 13, P. l. 38, 1418.

[3] und [4] Sermo 330, n. 3, P. l. 38, 1457.

III. Die Mäßigung und verwandte Ideale.

Mäßigung.

Von dem Streben nach dem einen wahren Glück sucht die sinnlich-körperliche Seite des Menschen die Seele abzulenken und in das Vielerlei zu verstricken[1]. Dem wirkt entgegen die Mäßigung[2], das besondere Ideal der Antike, welches dort vorzugsweise als Maßhalten in sinnlichen Genüssen erscheint[3]. Ist dieses Ideal deshalb auch Augustinus durch seinen Bildungsgang vertraut, so ist es bei ihm doch hauptsächlich von christlichen Motiven getragen und gestaltet. Als die vollendeten Vorbilder in der Zügelung des sinnlichen Luststrebens stellt er dem Christen die Martyrer vor: Sie unterjochen die natürliche Liebe zum Leben, „dessen Trabanten alle Begierden sind". Indem sie so ihre freie Herrschaft über den natürlichen Selbsterhaltungstrieb beweisen, zeigen sie, daß auch sonst keine irdische Fessel sie hält[4]. Die Mäßigung ist nun aber jedem Christen notwendig[5]. Wer von ihr abgeht, erhält Gott zum Gegner[6]; er schadet seiner Gesundheit, stürzt sich selbst in Krankheit[7]. Augustinus verkennt freilich nicht die dem Maßhalten entgegen-

---

[1] Sermo 284, n. 4, P. l. 38, 1290.

[2] Gerg., a. a. O., S. 107 ff.

[3] Thamin, a. a. O., 257. — Luthardt, Antike Ethik, 42 f. — Zöckler, a. a. O., 24. — Rietter, A., „Die Moral des hl. Thomas von Aquin". München 1858, S. 462.

[4] Sermo 280, n. 4, P. l. 38, 1282.

[5] Sermo 283, n. 1, P. l. 38, 1286.

[6] Sermo 278, n. 10, P. l. 38, 1273.

[7] ibid. n. 2, P. l. 38, 1269.

stehenden Schwierigkeiten, welche in der menschlichen Armseligkeit, — selbst ein Petrus verstand sich vor Christi Leiden noch nicht auf rechte Maßhaltung[1] — und in der Sache selbst liegen[2]. Handelt es sich doch um Dinge, die wichtigen Lebenszwecken dienen: Speis' und Trank ist notwendig zur Selbsterhaltung, die geschlechtlichen Angelegenheiten zur Erhaltung der Menschheit[3]. Augustinus weist bei dieser Lage die Christen auf das Beispiel des Völkerapostels hin. Dessen siegreicher Heldenkampf gegen die Begierlichkeit soll ihnen vor Augen stehen, damit keiner verzweifle und meine, er gehöre nicht mehr zu Gott, weil er versucht wird[4]. Zudem: der Sieg der Martyrer über die Liebe zum Leben und damit über die Begierlichkeit war ein Sieg der Gnade Gottes; auch uns gibt dieser seine Gnade zur Überwindung der sinnlichen Lust[5]. — Betrachten wir nun die zwei für die Befolgung des Ideals der Mäßigung durch die Sache gegebenen Gebiete.

Mäßigkeit.

Das Übermaß im Drang nach Speis' und Trank wird durch freiwillige Enthaltsamkeit am ehesten gebrochen. Das Christentum verkündigte Augustinus nun von zwei Richtungen her die Mäßigkeit als Ideal:

[1] Sermo 286, n. 2, P. l. 38, 1298. — ibid. c. 3.
[2] Sermo 278, n. 9, n. 10, P. l. 38, 1272/3.
[3] Sermo 51, n. 23, P. l. 38, 346.
[4] Sermo 151, n. 6, P. l. 38, 817.
[5] Sermo 280, n. 4, P. l. 38, 1282. — Sermo 283, n. 2, P. l. 38, 1286.

das Studium der Heiligen Schrift führte ihm das Beispiel des Fastens Christi und der Apostel wie die alttestamentliche Fastenübung vor. Die Geschichte der Kirche bot ihm sodann eine auf jenen Beispielen fußende lebendige Tradition bis in seine Zeit hinein dar. Als besondern Lobredner des Fastens sehen wir da Tertullian. Er spricht demselben geradezu einen Eigenwert zu[1]. Klemens von Alexandrien betont es als Mittel sittlicher Freiheit. Er wie auch Cyprian heben daneben die Bedeutung frugaler Einfachheit hervor[2]. Auch Ambrosius gedenkt rühmend der Enthaltsamkeit[3]. In seinem Offizienwerk tritt sie freilich vor der Mäßigung zurück. Sie ist dort darin als ihrem genus eingeschlossen[4]. Als lebendige Ausgestaltung der kirchlichen Anschauungen aber erscheint das Mönchsleben, bei dem das Gesetz der Enthaltsamkeit alle Selbst- und Sozialpflichten beherrscht[5]. Augustinus setzt diese Tradition der kirchlichen Auffassungen fort. Wir sehen dies an der Art, wie er die Mäßigung in ihren verschiedenen Graden als Ideal der Heiligen preist. Als Vorbild der Enthaltsamkeit kann er den hl. Paulus nennen. Dessen Aufforderung zu Fasten und Nachtwachen erhält ihre Kraft dadurch, daß er auf die eigene Übung dessen hinweisen kann[6].

---

[1] Tertullian „De jejunio" c. 3, C. S. E. 20, 1, S. 277.

[2] Clemens Alex., Paedag. III, 7, P. A. d. W. I, 258 f. — Cyprian, Testim. III 60, C. S. E. III, 1, S. 164.

[3] Ambros., De Helia et jejunio, 2, 3, C. S. E. 32, 2, S. 413.

[4] Leitmeir, a. a. O., 90.

[5] Gaß, a. a. O., 127.

[6] Morin, Tract. 5, n. 2, S. 20.

Mäßigkeit überhaupt verlangt St. Auguſtin beſonders für die Feier des Gedenktages eines Heiligen; denn nur unter dieſer Bedingung kann die Rede ſein von Nachahmung, iſt das Verhalten eine Freude für den Heiligen ſelbſt[1]. Dieſe Mahnung kehrt wegen eingeriſſener Mißbräuche verſchiedentlich wieder. Die Gläubigen ſollen den Tag begehen „in nüchterner Heiterkeit"[2], „in Nüchternheit des Geiſtes"[3]. Unmäßigkeit und Trunkenheit aber ſchließen, fortgeſetzt geübt, vom kirchlichen Leben, ja von der Beſeligung aus[4]. Wir hörten ſchon, wie der heilige Lehrer den Irrtum der Schuldloſigkeit bei denjenigen, die ſich durch Maßloſigkeit gegen ſich oder das Ihrige verfehlten, zurückweiſt (S. 41). Er hat dabei beſonders auch die Sünde der Trunkenheit im Auge. Das Sündhafte liegt ihm hier nicht in der Verwendung des Beſitztums — auch der Wein iſt Gottesgabe —, ſondern im Mißbrauch zum eigenen Verderben. Wer maßlos auch eigne Speiſe oder eignen Trank verwendet, wird um deſſentwillen von Gott zur Rechenſchaft gezogen, weil dieſer dadurch ſeines Tempels beraubt wird, ſelbſt wenn kein Menſch ſich geſchädigt fühlte[5].

Keuſchheit.

Wichtiger noch als die Mäßigkeit iſt die ſittliche Beherrſchung und Mäßigung des ſtärkſten ſinnlichen Triebes, des Geſchlechtstriebes, durch die Keuſchheit.

[1] Enarr. in Ps. 88. Serm. 2, n. 14, P. l. 37, 1141.
[2] Sermo 280, c. 6, P. l. 38, 1283.
[3] Sermo 64, n. 4, P. l. 38, 426.
[4] Epist. 29, n. 2, P. l. 33, 115.
[5] Sermo 278, n. 9; n. 10, P. l. 38, 1272/3.

Der Wille dazu muß die Gesinnung sein, in der die Christen an den Natalitien der Heiligen teilnehmen[1]. Allen Arten der Keuschheit zeigt Augustinus Heilige als Muster vorbildlicher Übung: Vorbild jungfräulicher Keuschheit ist ihm, wie noch näher darzutun sein wird, die Gottesmutter; Muster ehelicher Keuschheit ist für die Männer St. Joseph, für die Frauen St. Elisabeth; Vorbild für die nacheheliche Keuschheit ist St. Anna[2]. Die Männer sollen auch den ägyptischen Joseph nachahmen[3]. Nach dem Beispiel Susannas und Marias sollen Verheiratete und Jungfräuliche Keuschheit halten; denn beide Arten haben ihr Verdienst bei Gott, sind ihm angenehm und seine Gabe. Auch die eheliche Keuschheit bringt die Palme des Sieges, wenn dieser auch nicht so ruhmreich ist wie der der Jungfrauen[4].

Diese Lehren des heiligen Kirchenvaters über Ehe und Jungfräulichkeit stehen zu den Auffassungen der Antike in direktem Gegensatz. Dort war die Ehe durchweg eine Zweckverbindung im Interesse des Staates, es fehlte durchaus die sittliche Gleichberechtigung der Gatten[5]. Die Jungfräulichkeit der Vestalinnen aber war durch Zwang bestimmt. Augustins Anschauungen sind darum nur aus dem Christentum erklärbar. Die Lehre Christi über die Ehe und die

---

[1] Sermo 280, c. 6, P. l. 38, 1283.

[2] Sermo 192, n. 2, P. l. 38, 1012. — Sermo 51, n. 9, P. l. 38, 338.

[3] Sermo 343, n. 6, P. l. 39, 1509.

[4] ibid. n. 4, P. l. 39, 1507. — Contra Julian. lib. III, c. 21, n. 43, P. l. 44, 724.

[5] Luthardt, Die antike Ethik, S. 43, 53, 92, 114.

Vollkommenheit, der Rat des hl. Paulus und biblische Vorbilder haben hier von der Frühzeit an die Ehe als sittlich gut, gottgeweihte Jungfräulichkeit als besser erscheinen lassen. Wir finden darüber eine fortlaufende Tradition. Aus der Fülle der Zeugnisse mögen hier einige Erwähnung erhalten. Klemens von Alexandrien erkennt Ehe wie Jungfräulichkeit an. Letztere ist aber nur wertvoll und höherstehend als die Ehe, wenn sie aus Liebe zu Gott übernommen wird[1]. Tertullian, ein Lobredner der Jungfräulichkeit, hat uns daneben das herrliche Preislied der geistigen und geistlichen Einheit der christlichen Ehe hinterlassen[2]. Cyprian läßt die Jungfrauen an Würde gleich den Martyrern folgen[3]. Chrysostomus zeigt sich als Verteidiger der Jungfräulichkeit wie der Ehe[4]. Viel Ähnlichkeit mit Augustins Lehre sehen wir bei St. Ambrosius. Die Ehe erscheint ihm ehrwürdig als Pflanzstätte der Menschheit wie als seelische Vereinigung; sie ist durch Christus geheiligt und verpflichtet Mann und Weib zu gleicher Treue. Von der Jungfrau fordert er Liebe zu Gott; sie ist ihm Braut Christi und freiwillige victima castitatis. Allseitige Läuterung und Vervollkommnung nach dem Vorbilde der Gottesmutter ist ihm Zweck wie Bedingung wahrer Jungfrauschaft[5]. In all diesen

[1] Clem. Alex., strom. III. c. 5, P. gr. 8, 1144 ss. — Paedag. II, c. 10, P. gr. 8, 497 ss.

[2] Tertull. Ad uxor. I, 2; 4; II 9, P. l. 1, 1277 s., 1280 s., 1302 s.

[3] Cyprian, De habitu virg. 21—23, C. S. E. III, 1, S. 201 ss.

[4] Chrysost., De virg. c. 10 ss. P. gr. 48, 540 ss.

[5] Ambros., De virginibus I, c. 7, P. l. 16, 198. — De Abrah., I, n. 25, P. l. 14, 431. — Mausbach, Jos.: „Altchrist-

Zeugnissen sehen wir eine fortlaufende Vorbereitung der Grundgedanken Augustins. Sein Verdienst ist es, dieses Gegebene spekulativ vertieft und begründet zu haben. —

Was will nun St. Augustin im Hinblick auf die von ihm angeführten biblischen Vorbilder bei den Verehelichten erreichen? Seine Mahnungen gehen hier durchweg an die Männer; leicht verständlich, da die heidnischen Staatsgesetze nur den Ehebruch der Frau bestraften[1]. Die Aufforderung lautet zunächst allgemein: Liebt die Keuschheit; Gott, ihr Urheber, verlangt sie von euch als seinen Tempeln; liebt sie, dann erlangt ihr das ewige Glück[2]. In einer teilweise etwas abstrakt anmutenden Beweisführung sucht nun Augustinus den Männern das empfohlene Ideal nahezubringen: der Mann ist bereits Liebhaber der Keuschheit: An seiner Gattin. Dem Einwand, die Liebe könne hier auch dem Fleische gelten, begegnet der heilige Lehrer mit dem wohl dazu nicht ganz zureichenden Hinweis, daß der Vater auch an seiner Tochter die Keuschheit, nicht das Fleisch liebt, wie sein Abscheu vor Inzest zeigt. Darum soll der Mann nun auch den weiteren Schritt tun: die Keuschheit an sich selbst zu lieben[3].

Nach zwei Richtungen ist dazu Gelegenheit gegeben: zunächst in der Ehe selbst. Hier soll

---

liche und moderne Gedanken über Frauenberuf." M.-Gladbach 1910, S. 16 f., 21, 26 ff.

[1] Mausbach: „Altchristl. u. mod. Gedanken" S. 15.

[2] Sermo 332, n. 4, P. l. 38, 1463. — Sermo 343, n. 7, P. l. 39, 1510.

[3] Sermo 343, n. 7, P. l. 39, 1510.

er durch Mäßigung die Geschlechtslust (libido) beherrschen. Das geschieht, wenn diese nur gewollt wird wegen der Fortpflanzung. Diesen Ehezweck hat der Mann auch selbst anerkannt bei der staatlichen Eheschließung[1]; einzig dazu gab ihm der Vater seine Tochter zur Ehe. Darum soll hieran die geschlechtliche Befriedigung ihre Grenze finden[2]. Zum weisen Gläubigen gehört nach unserem Lehrer freilich mehr; daß er nämlich zur Befriedigung der sinnlichen Triebe, des Nahrungs- wie des Geschlechtstriebes „officio descendit, non libidine cadit“[3]. Vorbilder sollen darin dem Christen die Patriarchen sein. Hatten sie mehrere Frauen, dann diente dies nach St. Augustins Ansicht nur dem Zweck größerer Nachkommenschaft. Diese und nicht die Lust war ihnen so sehr Ziel, daß sie freudig auf die jetzige Art der Erzeugung verzichtet hätten, wenn Gott ihnen anderswie die Fortpflanzung ermöglicht hätte; denn die jetzt dabei entstehende Lust ist Folge der Sünde. Darum: „Usque ad eum modum carnale opus expetite, ut filios procreatis. Et quia non aliter potestis habere filios, ad illud cum dolore descendite“[4]. Was jeder verehelichte Christ aber tun soll, ist, daß er sich wenigstens vor dem „immoderate uti“ hüte[5]. Verlangt

[1] Augustin weist mehrmals auf die Worte in den tabulae matrimoniales „Liberorum procreandorum causa“ hin; so: Sermo 51, n. 22, P. l. 38, 345. — Sermo 278, n. 9, P. l. 38, 1272.

[2] = [1].

[3] Sermo 51, n. 24, P. l. 38, 346.

[4] ibid. n. 25, P. l. 38, 347.

[5] Sermo 278, n. 9, P. l. 38, 1272. — Sermo 51, n. 24, P. l. 38, 347.

er über jene Grenze hinaus die eheliche Pflicht, dann begeht er eine läßliche Sünde[1], eine Auffassung, die strenger ist als die der anderen Väter und der späteren Moralisten[2]. Augustinus weist noch darauf hin, daß in vereinzelten Fällen in der Ehe sogar eine gänzliche Freiheit von der libido angestrebt werden kann: er kann an mehrere noch lebende Ehepare erinnern, die aus besonderer Gnade mit gegenseitiger Zustimmung Enthaltsamkeit üben. Ihr Eheband ist die eheliche Liebe nach dem Vorbild des hl. Joseph[3].

Eine zweite Gelegenheit, die Keuschheit an sich zu üben, hat der Verehelichte durch seine Stellung zur fremden Ehe. Hier kann er die Keuschheit an sich selbst lieben, indem er dieses Ideal auch an der Gattin des anderen liebt; denn wenn man sie liebt an der eigenen Gattin, darf man sie nicht an der Gattin des anderen, des Fremden, hassen[4]. Der Ehebruch bleibt unerlaubt; er ist Schädigung des Nächsten, er ist Unrecht an der eigenen Gattin; das Recht auf Treue, das der Mann beansprucht, darf auch sie verlangen[5]. Darum muß auch Keuschheit geübt werden, wenn jemand wie im Falle des ägyptischen Joseph unter Drohungen zum Ehebruch versucht wird. Wie Joseph muß man dann im Gedanken an den allwissenden Gott und aus Liebe

[1] Sermo 51, n. 22, P. l. 38, 345.
[2] Mausbach, Die Ethik des hl. Aug. I, 250/1.
[3] Sermo 51, n. 21, P. l. 38, 344.
[4] Sermo 343, n. 7, P. l. 39, 1510.
[5] Sermo 278, n. 9, P. l. 38, 1272. — Sermo 332, n. 4, P. l. 38, 1463. — Sermo 51 n. 22, P. l. 38, 345.

zur Würde und Schönheit der Keuschheit standhalten, auch wenn Gott zur Prüfung wie damals jenem Patriarchen ein Leiden auferlegt und seine Hilfe verzögert[1].

Die Edelblüte der Keuschheit freilich ist die

Jungfräulichkeit.

Als das erhabene Vorbild preist hier Augustinus die Gottesmutter selber. Ihre einzigartige Jungfräulichkeit ist ihm gewiß Gnade, aber zugleich sieht er darin besonders den sittlichen Willen zu edelster Reinheit ausgeprägt: Gern hat er es ausgesprochen, daß Maria aus Liebe zum himmlischen Leben in freiem Entschluß ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht habe durch ein dauernd übernommenes Keuschheitsgelübde, eine Lehre, die in Augustinus ihren ersten Verkündiger findet[2]. Oftmals führt er ferner aus, wie sie in einzigartiger Weise vor, in und nach der Geburt ihres göttlichen Sohnes ihre Jungfrauschaft sich bewahrt hat[3]. Durch diese leibliche Jungfräulichkeit ist sie schon die Zierde aller gottgeweihten Jungfrauen; aber wie sie in liebenswürdigerer und seligerer Weise durch ihre gottgefällige jungfräuliche Gesinnung geistige Mutter Jesu ist[4], ebenso ist sie

[1] Sermo 343, n. 6—9, P. l. 39, 1509—1511.

[2] De s. virginit. n. 4, P. l. 40, 398. — Sermo 291, n. 5, P. l. 38, 1318/19. — Sermo 225, n. 2, P. l. 38, 1096. — Friedrich, Philipp, „Die Mariologie des hl. Augustinus". Köln 1907, S. 271.

[3] Sermo 290 n. 6, P. l. 38, 1315. — Sermo 287, n. 3, P. l. 38, 1301. — Sermo 288 n. 1, P. l. 38, 1302. — Sermo 51, n. 18, P. l. 38, 343 u. ö.

[4] De s. virginit. n. 5, P. l. 40, 399.

besonders durch ihr Gelübde Vorbild für alle spätere heilige Jungfrauschaft. So nimmt mit ihr die jungfräuliche Würde ihren Anfang[1]. Darum soll Maria sein die Freude der Jungfrauen, ihre jungfräuliche Geburt für sie der Anlaß zu froher Feier[2]. Auch sollen sie, mahnt der heilige Lehrer, keine Trauer in sich darüber aufkommen lassen, daß ihnen durch ihre Jungfräulichkeit Mutterschaft versagt ist: Wie Maria können sie durch Erfüllung des göttlichen Vaterwillens Mutter Christi in geistiger Weise sein und durch ihre fromme Unversehrtheit des Fleisches Fruchtbarkeit des Geistes erlangen[3]. Augustinus weist die Jungfrauen dafür auch hin auf die höhere Würde gottgeweihter Jungfräulichkeit: Ist eheliche Fruchtbarkeit gut, besser ist gottgeweihte, unversehrte Jungfräulichkeit. Deshalb wollte Christus Maria auch dieses Bessere nicht nehmen, als er sie zu seiner Mutter erwählte[4]. So sind die Jungfrauen denn auch ehrwürdigere Glieder der Kirche, die selbst in Nachahmung Marias Jungfrau ist[5]. Aus diesen Gründen ist es verständlich, wenn Augustinus die Jungfrauen

[1] Sermo 51, n. 26, P. l. 38, 348. — De s. virginit. n. 4, P. l. 40, 398: „exemplo sanctis futura virginibus, ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset, virginitatem Deo dicavit."

[2] Sermo 191, n. 3, P. l. 38, 1010. — Sermo 343, n. 4, P. l. 39, 1507.

[3] De s. virginit. n. 5, P. l. 40, 398/9. — Sermo 191, n. 4, P. l. 38, 1011. — Sermo 192, n. 2, P. l. 38, 1012.

[4] Sermo 188, n. 4, P. l. 38, 1004. — Sermo 343, n. 4, P. l. 39, 1507.

[5] Morin, Tract. 1, S. 7. — In. Ioan. Ev. Tract. 13, n. 12, P. l. 35, 1499.

mahnt, ihre jungfräuliche Keuschheit hochzuhalten: sie erhalten im ewigen Leben, ihren höheren Verdiensten entsprechend, auch höheren Lohn; an die Rosen der Martyrer schließen sich im Himmel die Lilien der Jungfrauen an[1]. Das Lob der Jungfräulichkeit kehrt im weiteren Schrifttum Augustins noch öfter wieder. Soviel ist aber auch hier schon erkennbar, wie sehr der heilige Bischof, selbst ein asketisches Vorbild der Jungfräulichkeit, diese geschätzt hat. Mit all diesen Gedanken und Anregungen und der oft zugleich ausgesprochenen Aufforderung zu freiwilliger Armut um Christi willen (S. 74) ist er einer der Hauptförderer des Ordenslebens geworden[2].

An die Beherrschung des sinnlichen Luststrebens schließt sich eine weitere, mehr geistige Betätigung der Mäßigung an, die Regelung des zur Hoffart neigenden Triebes nach Ehre und Macht. Diese geschieht durch die

Demut.

Augustinus ist selbst erst nach heißem Ringen zum Verständnis dieses Ideals vorgedrungen; denn seine Bekehrung war nicht nur das Ergebnis seines Kampfes um die Wahrheit und gegen die Sinnlichkeit, es galt auch ein Ablegen des Geistesstolzes. Dieser Stolz ist die Signatur der antiken Philosophie gewesen und durch ihre Schule war Augustin gegangen. Die griechische Ethik ruhte seit Sokrates auf einem vom religiösen Bewußtsein unabhängigen Erkennen des

[1] Sermo 304, n. 2, P. l. 38, 1396. — Sermo 343, n. 4, P. l. 39, 1507.

[2] Mausbach, Die Ethik des hl. Aug. I, 352 f.

an sich Guten; sie ist autonome Moral[1]. Ihre aristokratische Überordnung des Intellekts über alles sonstige sittliche Streben trieb sie dazu, ihr Ideal in dem freigeborenen, zu allem Weisen befähigten Mann zu sehen. Als solches tritt uns der Großgesinnte des Aristoteles, der Repräsentant des stolzen Selbstbewußtseins, entgegen[2]. Noch schärfer zeigt sich dieses Ideal in dem tugendstolzen stoischen Weisen, der ganz sich selbst vertraut, Gott gleich ist, ja im Grunde noch höher steht[3].

Von zwei Seiten her ist Augustin zur Überwindung dieser Anschauungen bestimmt worden: St. Paulus zeigt ihm die Menschwerdung Christi als Selbstentäußerung bis zur Erniedrigung im Kreuzesgehorsam[4]. Zugleich gibt er ihm die Erkenntnis, daß man nur als Demütiger dem demütigen Heiland Nachfolger sein könne[5]. Aber erst das hinreißende Beispiel der Asketen, eines hl. Antonius und anderer, besiegt den aus heidnischen Lehren geerbten Stolz[6]. Von jetzt an ist die Demut eine Grundstimmung seines Lebens und Lehrens, gilt der Stolz als Quell der Abwendung von Gott ihm als die gefährlichste Sünde. Harnack geht sogar soweit, zu behaupten, St. Augustin habe die Ehr-

[1] Zöckler, a. a. O., 31.

[2] Eth. Nic. IV, 7, 1123 b, 1124 a.

[3] Lutharbt, Antike Ethik 147f., 166. — Zeller, Ed.: „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie". Leipzig 1920,[12] S. 267 f.

[4] Confess. VII c. 9, P. l. 32, 740 f.

[5] Confess. VII c. 18, P. l. 32, 745.

[6] Confess. VIII c. 7, P. l. 32, 756 f.

furcht vor der Demut erst der Kirche eingepflanzt[1]. Jene Asketen, die Augustin so begeisterten, waren aber nicht Sondererscheinungen; die Demut ist vielmehr von Anfang an spezifisch christliche Grundstimmung in Lehre und Übung gewesen. Augustinus selbst konnte dieses Ideal noch in den Schriften seines Lehrers Ambrosius klar ausgesprochen finden[2]. So liegt in jeder Äußerung Harnacks gewiß eine Übertreibung. St. Augustins Verdienst bleibt aber doch die einzigartige Weise, mit welcher er die Demut zur Grundlage selbst des höchsten Gedankenfluges gemacht hat. Und darum ist seine Lehre über die Demut und ihren Gegenpol, den Stolz, von so nachhaltiger Wirkung auf die Folgezeit gewesen.

Welches sind nun die einzelnen Stufen, auf denen die Gläubigen nach dem Vorbild der Heiligen zu diesem Augustinus so wichtigen Ideal — stellt er die Demut doch in nahe Beziehung zum Hauptideal der Liebe[3] — emporsteigen sollen?

1. Zunächst sollen sie ihre Stellung zu Gott und zu den Menschen richtig erfassen.

a) Als Muster der rechten Selbsterkenntnis Gott gegenüber wird ihnen Johannes der Täufer vorgeführt. Trotz des Irrtums der Menschen, die ihn für Christus halten, bekennt er mit Demut und innerer Wahrhaftigkeit den Abstand zwischen sich und dem Herrn. Darin liegt seine Größe, aber auch seine Rettung; er wäre, wenn er statt Leuchte (lucerna)

[1] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. III, 123.

[2] Ambros., De officiis I, 27, P. l. 16, 60. — In Luc. II, n. 22, P. l. 15, 1560. — Mausbach: Ethik des hl. Aug. I, 393.

[3] Weinand, a. a. O., 51 f.

das Licht selbst hätte sein wollen, durch den Wind einer stolzen, unwahren Erklärung ausgelöscht worden[1]. Unter dem gleichen Bild: „Leuchte — Tageslicht" wird auch auf die Apostel, namentlich auf St. Paulus, zur Kennzeichnung des Abstandes zwischen Gott und Mensch hingewiesen. Einen besonderen Charakter erhält das Bild hier noch durch neue Ausgestaltung: die Leuchte der Apostel hat als Leuchter das Kreuz Christi[2].

b) Ein Vorbild, das hilft, das Verhältnis zu den Menschen richtig zu erfassen, findet der Christ in dem vorher so stolzen, nachmals so demütigen Völkerapostel. Er ist den übrigen Aposteln und Gott gegenüber sich seiner Unwürdigkeit bewußt: er hält sich für den geringsten der Apostel, für unwert des Apostelnamens. Grundlage für dieses Verhalten ist wahre Selbsterkenntnis: „Ich habe die Kirche Gottes verfolgt"[3].

c) Augustins weitere Mahnung besagt, daß die Christen zwar ihr persönliches Gute nicht zu übersehen brauchen, aber in Gott dessen Quelle erkennen müssen. So macht St. Paulus gewiß keinen Hehl daraus, daß er mehr als die übrigen Apostel gewirkt hat, aber er sieht das Fundament seines Wirkens in Gottes Gnade. Dieses Anerkennen Gottes aber macht das Sich-rühmen zu einem Akt der Demut und vollkommenen Liebe[4]. Auch der

---

[1] Morin, Tract. 22, n. 1, S. 80.

[2] Sermo 289, n. 6, P. l. 38, 1311/12.

[3] Morin, Tract. 23, n. 4 u. 5, S. 90/1. — Sermo 279, n. 5 u. 6, P. l. 38, 1278.

[4] Morin, Tract. 23, n. 5, S. 91: „Agnouit se humilitas, tremuit infirmitas, confessa est donum dei perfecta caritas."

Christ darf, sagt der heilige Lehrer ähnlich im Hinblick auf den Vorläufer, sich des Guten der eigenen Person bewußt bleiben, aber er muß es Gott zuschreiben. Das einzige, das er sich zurechnen soll, ist das Böse[1]. Diese Erkenntnis sucht der heilige Bischof recht tief in die Herzen einzusenken. Öfters kommt er darauf zurück, daß alles sittlich Gute, die Geduld der Martyrer, die Verdienste der Heiligen und der übrigen Menschen, aber auch alle natürlichen Anlagen Gaben Gottes sind[2].

2. Will aber der Christ ganze Demut, dann muß er wie die Heiligen auf das theoretische Erkennen des Verstandes aufbauen das praktische Bekennen des Willens.

a) Darum muß der Mensch bereit sein, sich zu fügen in die erkannte Abhängigkeit von Gott. Laßt uns keine hochhinausstrebende Gesinnung fassen, werden die Gläubigen gewarnt; denn ohne Gottes Hilfe ist der Mensch nichts, wie stolz er auch sein möge[3]. Auf die Erkenntnis: Mein Gutes von Gott, mein Böses von mir, soll vielmehr der Willensentschluß folgen, für das Gute Gott zu loben, wegen des Bösen ihn nicht zu schmähen. Dann steht es recht um das Herz, sagt der heilige Lehrer[4]. So soll der Christ denn auch wie die Apostel in die gott-

---

[1] ibid. Tract. 22, n. 5, S. 84.

[2] Sermo 274, P. l. 38, 1253. — Morin, Tract. 24, n. 5, S. 98/99. — Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.

[3] Morin, Tract. 22, n. 5, S. 84: „Non alta sapiamus — quicquid sumus boni, bono deo tribuamus: quicquid sumus mali, nobis imputemus." — Sermo 283, c. 4, P. l. 38, 1287.

[4] Morin, Tract. 22, n. 5, S. 84.

gewollte Abhängigkeit, statt Tageslicht bloß Leuchte zu sein und überdies auf dem Leuchter des Kreuzes zu stehen, sich willig ergeben[1]. Diese Mahnung zu demütiger Gesinnung gilt zumal den Vornehmen. Was ist Vornehmheit? fragt Augustinus. Nackt sind bei der Geburt Arme und Reiche. Auch die Vornehmen sind nicht Herr über Anfang und Ende des Lebens, und das Grab enthält auch ihre Gebeine[2]. Solche Mahnung zur Demut gilt vor allem dem zum Tugendstolz neigenden Christen. Augustinus sagt ihm, daß er niemals St. Johannes an Heiligkeit erreicht. So möge er ihm wenigstens Nachfolger in der Demut werden und sich von ihm als Leuchte hinleuchten lassen zu Christus, der Quelle, aus welcher wir alle nach St. Johannes eigenem Wort empfangen haben[3].

b) Den Mitmenschen gegenüber wird der Demütige das natürliche Streben nach Ansehen und Vorrang mäßigen. Den Frauen wird in dieser Hinsicht ein Zug aus dem Leben der Mutter des Herrn zum lehrreichen Beispiel. Diese stellt sich nicht über St. Joseph, nicht einmal in der Reihenfolge der Namensnennung. „Dein Vater und ich", spricht sie, nicht auf ihre einzigartige Mutterwürde, sondern auf die eheliche Ordnung schauend. Ihr Lehrer in der Demut ist eben ihr demütiger, göttlicher Sohn[4]. Um wieviel weniger, folgert Augustinus, dürfen dann die übrigen Frauen sich stolz erheben[5]. Eben-

[1] Sermo 289, n. 6, P. l. 38, 1311/12.
[2] ibid.
[3] ibid. n. 5, P. l. 38, 1311.
[4] u. [5] Sermo 51, n. 18, P. l. 38, 343.

sowenig darf sich eine gottgeweihte Jungfrau über eine verheiratete Christin stellen, obgleich gottgeweihte Jungfräulichkeit objektiv höher steht als eheliche Keuschheit; es fehlt ihr sonst die höher als Jungfräulichkeit zu wertende Demut. Sie weiß ja auch nicht, ob sie wie die heilige Jungfrau Thekla durch ihre Tugend sich des Martyriums würdig macht, während jene ähnlich der verheirateten Martyrin Krispina dessen wohl würdig sein kann[1]. Ist es doch in der Verfolgungszeit vorgekommen, daß Enthaltsame abfielen, viele Verehelichte aber die Siegespalme gewannen[2].

c) Endlich soll der Demütige Gottes Ehre zu mehren suchen. Ein wahrhaft Demütiger sagt auch für geringe Gaben dem Herrn Dank[3]. So soll auch der Christ, dem Augustinus das Ausharren der Martyrer als Gnadengeschenk Gottes geschildert hat, diese Schilderung zum Anlaß nehmen, Gott zu verherrlichen und zu preisen[4]. Als besonders leuchtendes Beispiel der Gesinnung, die Gott die Ehre gibt, feiert der heilige Lehrer wieder St. Johannes, „den wunderbaren Mann". Damit der Gottmensch anerkannt werde, nennt er sich selbst unwürdig, seine Schuhriemen zu lösen. Bewundere das Verhalten des Vorläufers, mahnt Augustinus, nach Kräften; schon das ist eine Verherrlichung Gottes. Freilich darf hier kein Mißverständnis aufkommen. Zwar kann man nämlich sagen, dieses Bewundern

[1] De s. virginit. n. 45, P. l. 40, 422.
[2] Sermo 354, n. 5, P. l. 39, 1565.
[3] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.
[4] Sermo 274, P. l. 38, 1252/3.

nütze Christus. Aber dieses Nützen ist nicht so zu verstehen, daß man Christus etwas bietet, sondern daß man in Christus Fortschritte macht[1]. Das Bewundern ist aber nur ein Anfang. Eigentliche Verherrlichung Gottes ist die Selbstverdemütigung, das Sich-rühmen im Herrn mit dem Ziel: Verherrlichung Gottes. Wieder zeigt da Augustinus auf Johannes. Er, der Größte unter den Geborenen, spricht: „Jener muß wachsen, ich muß abnehmen". So soll es auch sein mit den Christen. „Laßt uns abnehmen, damit wir in ihm wachsen." „Damit wir in ihm wachsen", ändert Augustinus. Weil der Mensch Gott nichts geben kann, ist die Folge der Verdemütigung ein Wachsen des Menschen in Gott, also ein übernatürliches Wachsen des Menschen selber. Gott wächst eben in uns, wenn wir für ihn Verständnis haben[2].

d) Die Frucht der demütigen seelischen Haltung ist das äußere Verhalten. Gekennzeichnet ist dieses vor allem durch das Fernbleiben des Stolzes.

Stolz.

Augustinus stellt bei Aufzeigung der Heiligenideale öfters den demütigen und den stolzen Menschen einander gegenüber. Aber mitunter heißt der Gegensatz auch Liebe und Stolz. Dem Geist Gottes als Geist der Liebe sehen wir den Geist der Welt als Geist der Überhebung gegenüber[3]. Wenn in demselben Gedankengang dann aber nachher wieder

---

[1] Sermo 291, n. 1, P. l. 38, 1316.
[2] Morin, Tract. 22, n. 5, S. 84.
[3] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.

Demut und Stolz als Gegensatz erscheinen, so erhellt, wie sehr Demut und Liebe ineinander übergehen.

a) Mit Eindringlichkeit wird davor gewarnt, das Gute eigener Kraft zuzuschreiben und die Abhängigkeit von Gott zu leugnen. Das gilt besonders für das Martyrium. Es wäre ein großer Irrtum, wenn jemand dieses aus eigener Kraft auf sich zu nehmen sich getrauen wollte. Selbst wenn er äußerlich ausharrte, wäre er doch der Überhebung unterlegen[1]. Deshalb geht die Mahnung der Martyrer dahin, sich selbst nichts zuzutrauen, sondern Gott zu lieben, der in den Seinen verherrlicht wird[2]. Ebensowenig darf der Mensch den Sieg über die täglichen Versuchungen Satans aus Stolz für einen Erfolg eigener Kraft ansehen; auch hier muß Gott die Ehre gegeben werden[3]. Ähnlich darf niemand sich durch die Größe seiner Geistesgaben oder seiner Gewandtheit zu dieser Sünde bestimmen lassen[4]. Am allerwenigsten aber darf der Mensch durch Stolz sich verleiten lassen, das Sittlichsein als solches (iustum esse) als völlig in der Macht seines Willens liegend anzusehen. Gott, den der Mensch für das Geringere, die natürlichen Gaben, nötig hat, stellt das Höhere und den anderen Dingen erst Wert Gebende, die Sittlichkeit, nicht einzig in des Menschen Macht-

[1] Sermo 274, P. l. 38, 1253: „Quisquis enim viribus suis hoc (= martyrium) se posse praesumpserit, etsi videtur vincere patientia, vincitur a superbia."

[2] Sermo 335, n. 1, P. l. 38, 1470.

[3] Sermo 4, n. 37, P. l. 38, 52.

[4] Sermo 276, n. 1, P. l. 38, 1256.

vollkommenheit[1]. Es ist der Gott entgegengesetzte Geist der Welt, den Augustinus in diesem selbstherrlichen Hinausstreben über die menschlichen Grenzen tätig sieht[2]. Insbesondere sind alle diese Äußerungen Warnungen vor der stoischen Auffassung der Tugend, Warnungen vor einer seelischen Haltung nach Art des stoischen Weisen, der ganz aus sich Sittlichkeit und Seligkeit sich schaffen wollte[3]. Aber denken wir an die Gegenwart! Ist mit dieser Ablehnung nicht auch schon im voraus in verstärktem Maße die Hybris getroffen, welche im modernen Ideal vom Herrenmenschen liegt, einer Überspannung des Ideals vom schöpferischen Menschen, der doch nur umschafft, aber nicht erschaffen kann?[4]

b) Der stolze Mensch mißachtet den Nächsten. Darum warnt, wie wir schon sahen, Augustinus die gottgeweihten Jungfrauen, in geistlichem Hochmut sich über die verheiratete Christin zu stellen. Deshalb zeigt er, wie beim reichen Prasser die Quelle des hartherzigen Verhaltens gegen den Armen der kalte, ungläubige Stolz gewesen ist[5].

c) Der heilige Lehrer verhehlt den Gläubigen aber auch nicht die ernsten Folgen des Stolzes: Gott haßt die, welche auf ihre Kraft vertrauen[6]. Den Stolzen nimmt er sogar die geschenkten Gnaden-

[1] Sermo 290, n. 7, P. l. 38, 1315.

[2] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.

[3] Stödl, Alb.: „Geschichte der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter". Mainz 1891, S. 353. — Windelband, W.: „Geschichte der antiken Philosophie". München 1912³, S. 267.

[4] Behn, a. a. O., S. 118 ff.

[5] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 131.

[6] Sermo 285, n. 3, P. l. 38, 1294.

güter, weil sie in ihrem Hochmut diese sich selbst zuschreiben, statt Gott zu verherrlichen; er läßt ihnen nur die Sünde[1]. Eine überaus ernste Besonderheit am Hochmut ist weiterhin, daß die Bekehrung äußerst schwer ist; denn „ein hartes Erdreich ist des Stolzen Herz"[2]. Bleibt es doch nicht bei der Hoffart allein; noch andere Sünden, wie der Neid, werden aus ihr geboren[3]. Freilich ist es vorgekommen, daß Gott aus besonderer Liebe durch Leiden und Prüfung davon geheilt hat. Beispiele hierfür sind die Martyrer Castus und Ämilius, die wegen ihres Selbstvertrauens beim Martyrium zunächst nicht standhielten; ebenso Petrus, der eigener Kraft zu viel vertraut und dann, vom Herrn in weiser Absicht eine Zeitlang sich überlassen, bei der Prüfung in den polaren Gegenfehler, den Kleinmut, sinkt. Auf sich allein gestellt, wäre er nun verloren gewesen. Erst der Gnadenblick des Herrn brachte ihn zur Besinnung: die Heilung aus Hochmut und Kleinmut zur Demut auf dem Wege der Reue ist eben einzig ein Werk der Gnade.

Ein zweifaches ist es, was St. Augustinus durch jenen Hinweis auf Fall und Rettung den Gläubigen hier einprägen will: sie sollen Furcht bekommen vor dem vermessenen Vertrauen auf eigene Kraft; denn von diesem Fehler kann der Mensch sich nur schwer befreien. Zur Warnung hat darum Gott den Fall auch so Großer zugelassen. — Sodann: sie sollen eine tiefe, demütige Ehrfurcht gewinnen vor

[1] Sermo 289, n. 6, P. l. 38, 1311: „Nolite exsultare in superbia vestra, ne flammula exstinguatur."

[2] Morin, Tract. 17, n. 1, S. 65.

[3] Sermo 354, n. 5, P. l. 39, 1565.

dem allein Entscheidenden, der Gnade Gottes. Sie allein vermag das harte Erdreich des stolzen Herzens so aufzuweichen, daß dieses Herz sich zur Reue wendet[1].

IV. Die Gerechtigkeit und verwandte Ideale.

Gerechtigkeit.

Wenn St. Augustin bei Besprechung der Heiligenideale von Gerechtigkeit redet, dann ist darunter durchweg die Sittlichkeit im allgemeinen verstanden. So, wenn davon gesprochen wird, daß den Martyrer nicht das Leiden als solches, sondern die Leidensursache schafft. Dann stellt Augustinus einander gegenüber tolerantia, cruciatus und iustitia, die gute, gerechte, christliche Sache, die der Martyrer zu der seinen machen muß[2]. Nur gelegentlich ist von der Gerechtigkeit im engeren Sinne die Rede. So bei der Forderung, daß man sich am Reichtum mit Gerechtigkeit erfreuen müsse und bei einem Widerstreit beider die Gerechtigkeit erwählt werden soll[3]. Eingehender dagegen äußert sich der heilige Lehrer in unserem Zusammenhang über manche der Gerechtigkeit verwandte Ideale.

[1] Morin, Tract. 17, n. 1 u. 2, S. 64/65. — Sermo 297, n. 1, P. l. 38, 1359. — Sermo 296, n. 2, P. l. 38, 1353. — Sermo 285, n. 3 u. 4, P. l. 38, 1294/5. — cf. Sermo 296, n. 10, P. l. 38, 1358. — Sermo 278, n. 12, P. l. 38, 1273.

[2] Sermo 275, n. 1, P. l. 38, 1254. — Sermo 285, n. 2, P. l. 38, 1293. — Epist. 185, n. 9, C. S. E. 57, S. 8. — Quaest. in Heptateuch. VII, c. 49, P. l. 34, 811. — Sermo 51, n. 9, P. l. 38, 338.

[3] Sermo 335, n. l., P. l. 38, 1470.

Wahrhaftigkeit.

Das Menschenherz ist auf Wahrheit angelegt. Unter den Forderungen, die der Mensch an das glückselige Leben stellt, ist auch die, daß dort Verdacht und Täuschung fehle (S. 17). Als besondere Liebhaber der Wahrheit zeigt Augustin den Gläubigen die Martyrer. Wenn die alttestamentlichen Martyrer, den Vorläufer eingeschlossen, auch dem Christen als solche gelten, obgleich sie nicht für das Bekenntnis Christi starben, dann verdanken sie das dem Umstand, daß sie bis zum Tode kämpften „für das Gesetz der Wahrheit"[1]. Der christliche Martyrer aber, der in seinem Glauben ein viel sichereres Bewußtsein der Wahrheit besitzt, geht in den Tod für diesen Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre[2]. Dieses Treubekenntnis zur christlichen Wahrheit ist sogar das entscheidende Merkmal, welches sein Todesleiden von dem des Häretikers unterscheidet[3]. Was aber den Martyrern diese Kraft gibt, ist der Gedanke, daß dem Wahrheitsliebenden das wahre Glück verliehen wird[4] und daß beim Bekenntnis Gottes Geist aus ihnen redet und sie vor Irrtum und Lüge bewahrt[5].

[1] Enarr. in Ps. 140, n. 26, P. l. 37, 1832.

[2] De catech. rud. c. 24, P. l. 40, 341. — Sermo 295, n. 1, P. l. 38, 1348. — Sermo 51, n. 9, P. l. 38, 338.

[3] Sermo 328, n. 4, P. l. 38, 1453.

[4] Sermo 311, n. 2, P. l. 38, 1414. — Sermo 306, n. 9, P. l. 38, 1405: „Veraci merces reddetur veritas."

[5] Sermo 328, n. 3, P. l. 38, 1453. — Sermo 128, n. 3, P. l. 38, 714.

Aus allem dem zieht Auguſtinus für ſeine Zuhörer wertvolle Folgerungen: auch ihnen bringt der Tod Beſeligung, wenn ſie für die Wahrheit ſterben[1]; denn wer für ſie bis zum Tode kämpft, wird von Gott geliebt und gekrönt[2]. Auch ſollen ſie nicht aus Menſchlichem zu reden ſuchen, ſonſt entſtehen Lügen, vielmehr aus Gottes Geiſt, auf daß ſie „wahrhaftige Kinder Gottes" ſeien[3]. Die Lüge nämlich tötet die Seele; ſie kommt daher, daß die Menſchen ſtatt Gott ſich und das Geld lieben[4]. Darum darf der Chriſt nie eine Lüge brauchen, auch nicht in einer guten Sache, wie es die Beſſerung eines Sünders iſt, vielmehr muß er auch da offen die Wahrheit ſagen[5].

An eine ganz einheitliche Anſchauung hat Auguſtin für dieſe ſeine Forderung unbedingter Wahrhaftigkeit nicht anknüpfen können. Im Altertum hatte Plato — im Gegenſatz zu Ariſtoteles — den Regierenden Lüge und Täuſchung gegen Feinde oder zum Wohle der Geſamtheit geſtattet[6]. Cicero, der die Sittlichkeit dem Nutzen unterordnet, billigte gleiches, unter Berufung auf Panätius, dem Redner zur Gewinnung der öffentlichen Meinung zu. Theoretiſch hat er freilich die Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit anerkannt[7]. Das älteſte Chriſtentum hielt an der theo-

[1] Morin, Tract. 30, n. 2, S. 128. — Sermo 300, n. 6, P. l. 38, 1379.

[2] Quaest. in Heptateuch. c. 49, P. l. 34, 811.

[3] Sermo 328, n. 3, P. l. 38, 1453.

[4] Sermo 330, n. 3, P. l. 38, 1457.

[5] Sermo 4, n. 20, P. l. 38, 43.

[6] Lutharbt, Die antike Ethik, 52 f.

[7] Cicero, De officiis II, 14. — Lutharbt, Die antike Ethik, 144. — Leitmeir, a. a. O., 141.

retischen wie praktischen Anerkennung dieser Pflicht durchaus fest. Wie die apostolischen Väter spricht auch noch Justin: „Wir wollen nicht leben mit der Lüge auf den Lippen“[1]. Spätere dagegen glaubten dem Konflikt, der zwischen Wahrhaftigkeit und sonstigen wichtigen Lebenszwecken eintreten kann, Rechnung tragen zu müssen. Es wurde an die Aufgabe des Arztes oder Erziehers erinnert. Klemens von Alexandrien vindiziert von dem Motiv der rettenden Liebe aus dem christlichen Gnostiker ein Recht der Notlüge; ähnlich Origenes und Chrysostomus[2]. Immerhin könnte man bei diesen Äußerungen auch an Mentalreservation denken. Jedenfalls ist zu beachten, daß die Ausdrücke ψεῦδος und mendacium bis zu Augustinus noch nicht die spätere festumrissene Bedeutung hatten[3]. Hier haben hauptsächlich die Untersuchungen des heiligen Bischofs von Hippo feste Begriffe geschaffen. Augustinus hat sich aber selbst nach eigenem Schwanken zu prinzipieller Klarheit erst in seiner Schrift: „Contra mendacium“ durchgerungen. Hier weist er aus der Heiligen Schrift, auf Grund seiner Spekulation über den christlichen Gottesbegriff, der Wahrhaftigkeit fordert, und aus der Unmöglichkeit, bei Anerkennung einer Erlaubtheit von Lügen Grenzen festzulegen, die Unerlaubtheit jeder Lüge nach. Seine Autorität und die sachliche Kraft seiner Darlegungen haben in der Folge die Befürwortung der Erlaubtheit

[1] Iustin, Apol. I, c. 8, P. gr. 6, 337.

[2] Clem. Alex., Strom. VII, 9, P. gr. 9, 475 s. — Gaß, a. a. O., 90, 237.

[3] Cathrein, V.: „Moralphilosophie“ 1924[6], II, 88 f.

einer Lüge verstummen lassen — bis zur Reformation.

Als Mittel zur Wahrheitspflege nennt Augustinus die Beherrschung der Zunge[1]. Die Zunge, nicht das Schwert des Verfolgers, muß die Furcht des Martyrers bilden[2]. Zügelung der Zunge ist auch das beste Mittel, um die Gefahr einer besonders schlimmen Lüge, um falsches und leichtsinniges Schwören abzustellen. — In betreff des Eides fand Augustin eine ähnliche Lage vor wie bezüglich der Wahrheitspflicht. Manche sahen in den Worten der Bergpredigt ein gänzliches Verbot desselben. Andere erblickten darin lediglich eine Idealforderung und eine Warnung vor Leichtsinn und schlechter Gewohnheit[3]. Dieser letzteren Richtung schließt sich Augustinus an. Der Schwur des Herodes wird ihm zum Anlaß, in zwei Predigten auf das Fest Johannes' Enthauptung eingehend vor leichtsinnigem Schwören zu warnen und seine Stellung zum Schwur darzutun. Sein Wunsch ist, daß der Christ das vom Heiland vorgezeichnete Ideal zu erreichen suche. Der Eid ist freilich von Christus selbst geübt, seine auf ernsten Grund hin erfolgende Ablegung also sittlich erlaubt. An anderer Stelle hat Augustin zu dieser Lehre noch daran erinnert, daß die Bibel, auch das Neue Testament, noch weitere Beispiele der Leistung eines Schwures bietet, und betont, daß diese Stellen darum neben der Bergpredigt für die sittliche Beur-

[1] Sermo 297, n. 4, P. l. 38, 1360.
[2] Sermo 65, n. 7, P. l. 38, 430.
[3] Gaß, a. a. O., 94, 106, 229, 231.

teilung heranzuziehen seien[1]. Aber während Jesus bei sich, der göttlichen, absoluten Wahrheit, schwört, ruft der Mensch beim Schwur Gott zum Zeugen an für seine subjektive Wahrheit, die wegen der menschlichen Irrtumsmöglichkeit nicht ohne weiteres mit der objektiven Wahrheit zusammenfällt. Der Gefahr eines, wenn auch nur objektiv falschen Eides begegnet daher der am besten, der sich des Schwures enthält. Augustinus will durch solche Ausführungen besonders das leichtfertige, gewohnheitsmäßige Schwören bekämpfen. Dem Einwand, es sei schwer, eine so eingewurzelte Gewohnheit aufzugeben, kann er begegnen mit einem Hinweis auf sich selbst: Sein tägliches Schwören hat er aus Gottesfurcht und mit Gottes Gnade gänzlich abgelegt. Er kann überdies auf die bedenklichen Lagen hinweisen, in die der leichtsinnig Schwörende geraten kann. So haben Herodes und David die üble Wahl gehabt, Mörder oder Eidbrecher zu werden. Selbst David, der sich der beschworenen Tötung pflichtgemäß enthielt, hat damit doch einen Bruch des leichtsinnig abgelegten Eides begangen. Aus allem dem ergibt sich, wie sehr man das leichtfertige Schwören, besonders das leichtsinnige Ablegen eines Zusageeides, der zum Objekt etwas Unsittliches oder Unerlaubtes hat, meiden soll. Bei Ambrosius gewahren wir bezüglich dieses Zusageeides noch ein Schwanken. Auf der einen Seite erklärt er, es sei besser, ein eidliches Versprechen nicht zu halten, als es mit einer Schandtat zu erfüllen, auf der anderen Seite aber erscheint

[1] De mendacio n. 28, P. l. 40, 507.

es ihm als eine, wenn auch bedauernswerte Pflicht, daß Jephte seinen Zusageeid erfüllte, trotzdem er dadurch zum Kindesmörder wurde[1]. Wir erkennen daraus sein Hinneigen zu der Auffassung einer absoluten Verbindlichkeit jedes Zusageeides. Stellen wir St. Augustins Theorie kurz daneben: ein Eid darf nur für eine gute Sache und nur, wenn die Not drängt, abgelegt werden. Ein unbesonnener Eid ist unerlaubt seiner Ablegung nach und nur verpflichtend, wenn die versprochene Handlung sittlich gut ist. Der Fortschritt gegenüber Ambrosius ist klar ersichtlich. —

Schließlich mahnt noch St. Augustin, den Schwur auch vom Nebenmenschen fernzuhalten. Im eigenen Interesse muß der Christ das tun; denn wenn er ohne Not zur größeren eigenen Sicherheit einen anderen zu einem, sei es auch wahren Schwur veranlaßt, dann trägt er selbst die Sünde des leichtsinnigen Schwurs; bewegt er den andern aber zum Eid, obgleich er weiß, daß jener falsch schwören wird, so wird er zum Mörder an seiner und des anderen Seele. Der Weg, sich davor wie vor allen Sünden beim Schwören zu bewahren, ist, so faßt Augustin seine Mahnungen zusammen, das Ablegen der Gewohnheit, unbesonnen zu schwören[2]. Das Mittel dazu ist die Beherrschung der Zunge; denn dann wird die Wahrheit hochgehalten, das Schwören ist überhaupt abgestellt[3].

[1] Ambros., De officiis III, 12, P. l. 16, 167 s.

[2] Sermo 308 n. 5, P. l. 38, 1410. — Die Ausführungen über den Eid finden sich Sermo 307, n. 2 — 5, P. l. 38, 1406 f. — Sermo 308, n. 1 — 5 P. l. 38, 1408 ff.

[3] Sermo 307, n. 5.

Wie sich der Christ zum Reichtum stellen soll.

Freigebigkeit und Geiz.

1. Die Grundstimmung der Heiligen ist im Hinblick auf das Jenseits geübte Verachtung des Irdischen. Das gilt in besonderer Weise auch den Gütern des Reichtums, in scharfem Gegensatz zum heidnischen Rom, wo der Besitz die Geltung des Bürgers im Reich wesentlich mitbestimmte[1]. Wir sahen aber schon, daß Augustinus nicht absolute Verachtung des Irdischen lehrt; denn das Gold erkennt er, weil von Gott erschaffen, als gut an[2]. Der Arme steht ihm an sich nicht höher als der Reiche; in der Verfolgung haben viele Reiche durch ihren Besitz sich nicht hindern lassen, Martyrer zu werden, während viele Arme abfielen[3]. Auch liegt in der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus keine Verurteilung des Reichtums und kein Lob der Armut an sich. Das Urteil bei beiden geht lediglich auf das sittliche Verhalten. Wie wenig hier der Reichtum als solcher angeklagt ist, erhellt daraus, daß der Arme in den Schoß Abrahams, eines Reichen, getragen wurde[4]. Besteht mithin der Reichtum zu Recht, so rührt die Möglichkeit von Beanstandungen aus der Tatsache her, daß er eines von den Gütern ist, die sittlich Guten und Schlechten zuteil werden.

[1] Seipel, Ignaz: „Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter". Wien 1907, S. 46 f.

[2] Sermo 311, n. 9, P. l. 38, 1417: „Nam bonum est aurum. Non enim aliquid mali creavit Deus".

[3] ibid. n. 10.

[4] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130/1.

Er ist ein Gut, aber es hängt vom Geiste des Gebrauchenden ab, ob er für ihn ein Gut bleibt, wie vergleichnisweise auch die Zunge je nach der sittlichen Qualität des Gebrauchenden Gutes oder Schlechtes wirkt[1].

Die sittliche Erlaubtheit des Reichtums ist von jeher christliche Lehre gewesen, schon bei den apostolischen Vätern[2]. Auch Klemens von Alexandrien und Origenes führen den irdischen Besitz auf Gott als den Geber zurück, letzterer mit der Einschränkung auf die anständig erworbenen Güter[3]. Chrysostomus nimmt diesen Gedanken ausführlich auf[4]. Mit Augustin haben die Kirchenväter auch durchweg das Bestreben, die Stellung des Christen zum Reichtum zu verinnerlichen, indem sie seinen eigentlichen Wert vom rechten Gebrauch aus bestimmen. Bei Klemens von Alexandrien ist das schon aus seinem ganzen Streben nach Verinnerlichung erklärlich[5]. Im gleichen Sinn sprechen sich aber auch Irenäus, Tertullian, Cyprian und Laktanz aus[6]. Nach Chrysostomus wird der Reichtum als Gottesgabe erst besessen durch gute Verwendung. Ähnlich redet Ambrosius.

---

[1] Sermo 311, n. 11, P. l. 38, 1417/8.

[2] Seipel, a. a. O., 52 f.

[3] Clem. Alex., Quis dives, c. 16, P. gr. 9, 620. — Origenes, Contra Cels. VIII, n. 67, P. gr. 11, 1617.

[4] Chrysost., In I. Cor. hom. 13, 5, P. gr. lat. 33, 113.

[5] Clem. Alex. Paedag. II, 3, P. gr. 8, 436.

[6] Irenaeus Adv. haeres, 4, 2, 4, P. gr. 7, 977. — Tertull. De spectac. 2, P. l. 1, 631. — Cyprian., De habitu virg. 11, C. S. E. III, 1, S. 195. — Lactant., Div. inst. 5, 16, P. l. 6, 600 s.

Er wie Chrysostomus legen dabei auch Wert auf eine zweckmäßige, vernünftige Verwendung[1].

2. Der Reichtum ist ein Gut, aber er verlangt nach sittlich gutem Besitzer. Aus dieser Erkenntnis zieht Augustinus seine Folgerungen. Zunächst: Sei gut, dann ist auch das Gold etwas Gutes[2]. Verbinde darum seinen Besitz mit dem Glauben, der Pietät, dem Gehorsam, den inneren Reichtümern eines Abraham[3]. Laß wie er dich selbst nicht von deinem Reichtum in Besitz nehmen, laß das Gold hinter dir hergehen, geh du nicht dem Golde nach[4]. Wieviel Gutes kann der Gute dann durch Werke der Nächstenliebe damit tun![5] Als aufmunterndes Beispiel solcher Freigebigkeit stellt Augustinus den Gläubigen St. Laurentius vor Augen, dem die Armen „die Schätze der Kirche" sind. Sie sind es für die Christen überhaupt. Armenhilfe ist die beste Geldanlage: Gott selber wird hier zum Wächter und Belohner[6]. Ebenso preist der heilige Lehrer als Ruhmestat des hl. Cyprian, daß die Christen von ihm für den großen Nutzen und himmlischen Lohn des Almosens begeistert wurden[7]. Diese Mahnungen, die auch sonst noch öfter wiederkehren, finden ihre

[1] Chrysost. In ep. I. ad. Cor. hom. 34, 7, P. gr. 61, 295. — Ambros., De officiis, I, 28, P. l. 16, 61 s.

[2] Sermo 311, n. 9, P. l. 38, 1417: Tu noli esse malus; et bonum est aurum."

[3] Morin, Tract. 30, n. 5, S. 133,

[4] ibid. — Sermo 311, n. 9.

[5] Sermo 311, n. 9.

[6] Sermo 302, n. 8, P. l. 38, 1388/9. — Sermo 303, n. 1, P l. 38, 1393.

[7] Morin, Tract. 26, n. 2, S 103.

Erklärung in der überaus großen sozialen Not der damaligen Zeit[1]. — In dieser Aufforderung zum Almosenspenden trifft Augustinus mit allen Kirchenvätern zusammen. Am nächsten kommen ihm hier wieder Klemens von Alexandrien und Ambrosius, indem sie nach der Gesinnung des Gebenden den Wert der Gabe bemessen[2]. — Die idealste Stellung zum Reichtum nimmt freilich nach Augustinus der ein, welcher, wie Augustin selbst es getan hat, aus Liebe zu Gott auf Besitz verzichtet[3]. Zum mindesten aber soll der Christ Reichtum mit Gerechtigkeit verbinden[4].

3. Die zweite Folgerung ist: Reiße aus dem Herzen die ungeordnete Begierlichkeit nach Reichtum, sonst wirst du zu seinem Sklaven[5]. Die Quelle dieser Gier ist die gottvergessene Eigenliebe. Sie muß sich an Geld und Gut verlieren. Diese ungeordnete Liebe zum Gelde aber wird des Menschen Verderben, indem er dem Geld jetzt seine Seele verkauft. Anschaulich schildert Augustinus, wie im Gegensatz zum christlichen Martyrer, der alles erträgt, um Gott zu gewinnen, der habsüchtige, an Gottes Stelle das Geld setzend, förmlich dessen Martyrer wird, indem er in seinem Dienste vor keiner Gefahr und Entbehrung zurückschreckt. Augustinus zeigt

---

[1] Schilling, Otto: „Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus." Freiburg 1910, S. 219. — Seipel, a. a. O., S. 30.

[2] Clem. Alex., Paedag. 3, 6, P. gr. 8, 604. — Ambros., De officiis, I, 30, P. l. 16, 66.

[3] Sermo 303, n. 2, P. l. 38, 1394.

[4] Sermo 335, n. 1, P. l. 38, 1470.

[5] = 118[5].

aber auch die furchtbare Folge: Während der Martyrer in seinem Tode Christus findet, ist die Antwort des Goldes an den Geizigen: „Wenn ihr für mich Schiffbruch leidet, verderbt ihr euch und mich“[1]. Darum soll die Furcht und der Kampf nicht dem Reichtum, sondern vor allem der innern Begierlichkeit gelten[2]. In diesem nachhaltigen Hinweis auf das ungeordnete Innere als Quell des äußeren Mißbrauchs liegt Augustins Fortschritt gegenüber der Art, wie die übrigen Kirchenväter den Mißbrauch des Reichtums bekämpften. Ein Vorgänger ist ihm hierin Klemens von Alexandrien gewesen[3].

4. Die dritte Folgerung endlich ist: Schätze den Reichtum nach seinem wahren Werte ein. Er ist nur ein äußeres Gut; von beschränktem Wert; denn er ist irdisch, vergänglich, zeitlich. Er gehört zu den untersten Gütern; deshalb wird er auch schlechten Menschen zuteil. Aus diesem Grunde sollen die Guten ihn nicht für ein großes Gut ansehen. Weshalb erhört aber dann Gott die Bitte um Reichtum? Einmal, um dem Menschen Gelegenheit zum Wohltun zu bieten. Dann, um den wahren Charakter des Menschen nach außen hin kenntlich zu machen. Mancher bis dahin demütig Erscheinende zeigt jetzt seinen innern Hochmut. Daraus ergibt sich für die Christen: „Tu von dir die Begierlichkeit,

[1] Sermo 331, n. 5, P. l. 38, 1461. — Sermo 335. n. 2, P. l. 38, 1470/1.

[2] Morin, Tract. 30, n. 5, S. 133: „Non timeat diuitias, sed uitia: non timeat copiam, sed auaritiam: non timeat facultates, sed cupiditates.

[3] Clem. Alex., Quis dives, n. 11 f., P. gr. 9, 616.

trinke die Liebe". Ferner: in Anbetracht dessen, daß der Reichtum als auch den Schlechten gewährtes Gut von minderem Werte ist, soll der Christ dem Willen Gottes folgen und höheres, Geistiges nämlich, von ihm erbitten[1]. Fassen wir die Mahnungen mit Augustinus zusammen: Alle, Reiche wie Arme, müssen ihr Herz zum Himmel richten, nicht zur Erde; denn was hat auch der Reiche, wenn er Gott nicht besitzt, und was fehlt dem Armen, wenn er Gott besitzt. Der Reiche soll seinen Reichtum zum Wohltun benutzen, der Arme soll sich freihalten von dem Brand der Begehrlichkeit und vom Murren gegen Gott; er soll seine Armut im Glauben tragen; denn ungläubige Armut ist hier eine Qual und im Jenseits Verdammnis[2].

Das Ideal vom arbeitenden Menschen.

In der Antike finden wir eine ständische Abgrenzung der Ideale. Die Ursache ist die aristokratische Überordnung des Intellekts über alles sittliche Streben. Darum die Überschätzung der geistigen Tätigkeit, der Mangel an Verständnis für ein Ideal der körperlichen Arbeit. Gelegentlich findet diese zwar Anerkennung: Sokrates hat dafür einige freundliche Worte[3], Plato spricht dem Nährstand seine Berechtigung nicht ab[4], die alte Stoa

---

[1] Sermo 311, n. 13, P. l. 38, 1418 f.

[2] Sermo 311, n. 15, P l. 38, 1419. — Morin, tract. 30, n. 3, S. 130/1.

[3] Xenophon, Oecon. 7, 39 ff. (ed. G. Sauppe).

[4] Staat, 428—430.

kennt ein Ideal vom arbeitsfreudigen Menschen[1], aber das ändert nichts an der Gesamtauffassung. Der Weise muß der Arbeit fernbleiben, um sich der Philosophie zu widmen. Das ist nicht bloß die Ansicht des Aristotelischen Großgesinnten, sondern die Grundanschauung der ganzen Antike, bis hin zu dem durchaus spiritualistischen System des Neuplatonismus. Die Stellung des Christentums, dem das Beispiel des Heilands und des Völkerapostels voranleuchtete, mußte naturgemäß eine andere sein. Die Arbeit erscheint als Pflicht. Doch zeigt sich in Begründung und Wertschätzung auch hier eine Entwicklung. Zunächst stehen natürliche Motive noch im Vordergrund. Doch tritt das religiöse Moment nach und nach kräftiger hervor. Bei Klemens von Alexandrien wird die Arbeit auch als Mittel zur Ausübung der Nächstenliebe empfohlen[2]. Bei Basilius erscheint sie daneben noch als Mittel zur asketischen Betätigung[3]. Chrysostomus rühmt die in der körperlichen Arbeit liegende Ehre[4]. Gegenüber diesen einzelnen Motiven ist Augustins Arbeitslehre eine Betrachtung von höherer Warte aus. Immerhin sind auch seine Darlegungen über die Arbeit nicht allzu zahlreich, und auch bei seiner Erörterung über die Ideale der Heiligen ist es eigentlich nur eine Gelegenheit, bei der er sich damit beschäftigt. Es ist dies die Gegen-

[1] Weinand, H.: „Antike und moderne Gedanken über die Arbeit". M.-Gladbach 1911, S. 20.

[2] Clem. Alex., Paedag. III, 10, P. gr. 8, 625.

[3] Regulae fusius tract. resp. 37, 1, P. gr. 31, 1009 ss.

[4] Chrysost., In ep. 2 ad Cor., hom. 15, 3, P. gr. 61, 506 ff

überstellung von Maria und Martha[1]. Bemerkenswert ist da, daß Martha als Vertreterin des irdischen tätigen Lebens ebenso wie Maria, die das künftige Leben verkörpert, rechtschaffen und lobenswert genannt wird. Der Maria zugesprochene bessere Teil bedeutet Augustinus noch nicht die Schlechtigkeit der Aufgabe Marthas. Der Grund ist: Ihre Tätigkeit ist dem Herrn gewidmet. Die Arbeit ist dem heiligen Lehrer eben ein Mittel, um Gott in seinen Geschöpfen zu dienen. Die irdischen Bedürfnisse, Hunger und Durst, Notwendigkeit der Kleidung, Krankheit usw. sind nun einmal gegeben. Sie alle sind Gelegenheit zu Diensten der Barmherzigkeit. Darin liegt schon für die Arbeit ein sittlicher Wert. An anderen Stellen hat Augustinus dann noch die Berechtigung einer auch auf Verschönerung des Lebens abzielenden Arbeit anerkannt[2]. Da hat er auch ausgesprochen, daß körperliche und geistige Arbeit sich ergänzen müssen; denn nur körperlich arbeiten fördert nicht, nur geistig tätig sein ist ein Zeichen von Trägheit[3]. Eine scharfe Absage an die Auffassung der geistesstolzen Antike!

Die Gefahr irdischer Tätigkeit liegt in der ihr eigenen Vielartigkeit, die den Menschen von dem einen, Gott, ablenken kann. Aber da sie sich mit dem menschlichen Leben verbindet — Augustinus spricht hier allgemein, nicht von speziellen Berufen — soll der Christ sie vereinen mit Rechtschaffenheit

---

[1] Morin, Tract. 29, n. 2—4; n. 6; n. 7, S. 119 ff., 124 f.
[2] Mausbach, a. a. O. I, 270.
[3] Sermo 37, n. 6, P. l. 38, 224.

und Gottesliebe; weiterhin sind zu fordern „modestia in temperando, misericordia in erogando“[1]. Auf jeden Fall soll der Christ sich bewußt bleiben, daß es sich um Vergängliches handelt, dieses aber als Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens Pflicht ist: zur ewigen Ruhe gelangt man nicht außer durch Arbeit[2]. Die Arbeit erscheint somit als Teil der sittlichen Lebensaufgabe. Es ist religiöse Würdigung der körperlichen Tätigkeit, welche die gesunde Mitte einhält zwischen ihrer antiken Unterschätzung und ihrer neuheidnischen Überschätzung[3].

Dankbarkeit und Pietät.

Die Notwendigkeit der Dankbarkeit gegen Gott hat Augustinus vor allem durch die Beschäftigung mit den Briefen Pauli erkannt; dort hat er zuerst den Gnadencharakter des göttlichen Heiles eingesehen[4]. Das Große dieser Herablassung Gottes ließ ihn um so schärfer den christlichen Gegensatz zur Antike empfinden; denn Aristoteles hatte die Dankbarkeit, bestimmt durch seinen auf äußere Aktivität gehenden Tugendbegriff, nicht einmal in seine umfangreiche Tugendreihe aufgenommen[5]. Die Stoiker wollten nur eigener Kraft vertrauen. In ähnlichem Stolz schrieben die Platoniker praktisch trotz ihrer Gotteserkenntnis Gottes Gaben sich selbst

[1] Morin, Tract. 29, n. 7, S. 125.
[2] ibid.
[3] Schilling, a. a. O., 227 f.
[4] Confess. VII, c. 21, P. l. 32, 747 ff.
[5] Lutharbt, Die antike Ethik, 81.

zu[1]. Jene zu heiligster Überzeugung gewordene Erkenntnis aus St. Paulus hat Augustin nicht nur gegen diese, sondern später auch mit voller Kraft gegen den Pelagianismus den Kampf führen lassen, da dieser ähnlich den Stoikern Gott die sittliche Willenshingabe entziehen wollte[2]. Zwar haben auch die Kirchenväter vor Augustin von der Dankbarkeit gegen Gott gesprochen, aber keiner hat mit gleicher Tiefe das Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch durchdacht und die Notwendigkeit des Dankes gegen Gott gleich warm erfaßt wie der große Bischof von Hippo. So hat er der Wertschätzung dieses Ideals in der Folgezeit kräftig vorgearbeitet.

Zur Empfehlung dieses Ideals ist St. Augustin die Heiligenpredigt eine willkommene Gelegenheit gewesen. Nachdem er betont hat, daß die ausharrende Geduld der Martyrer wie der übrigen Menschen ein Werk der göttlichen Gnade ist, benutzt er dies, um die Pflicht der Dankbarkeit seinen Gläubigen einzuschärfen. Wer die ihm verliehenen Gnaden nicht auf Gott zurückführt, erweist sich als undankbar. Sein Undank ist Anzeichen der Zugehörigkeit zu dem stolzen, dem Geiste Gottes widerstrebenden Weltgeist. Indem er aber so Gott vergißt, schafft er sein eigenes Unglück. Augustin weist das an einem Beispiel nach. Er stellt einen hoch- und einen weniger begabten Menschen einander gegenüber. Während jener seine Begabung stolz sich zuschreibt, dankt dieser Gott für seine geringe Gabe.

---

[1] De trinit. 4, 20, P. l. 42, 901.

[2] Mausbach, a. a. O. II, 19.

Dieses unterschiedliche Verhältnis zur Dankbarkeit wird entscheidend: der für das Geringe Dankbare wird von Gott zu Großem berufen, der trotz großer Gabe Undankbare verliert alles[1]. Eine andere Mahnung zur Dankbarkeit knüpft der heilige Lehrer an den Wunsch der machabäischen Mutter, ihre Söhne vor sich sterben zu sehen als Martyrer, damit sie ihrer ewigen Seligkeit gewiß sein könne. Die Gefahr für den Menschen besteht eben darin, daß er, allzu anhänglich an das vergängliche, irdische Scheinglück, des ewigen Zieles vergißt. Augustin fordert deshalb von den Christen, daß sie Gott Dank dafür sagen, daß er sie in Ungewißheit über den Todestag gelassen und das Erdenleben kurz gestaltet habe; denn so werden sie eher als Fremdlinge auf Erden leben, mehr an den Hinübergang denken und weniger sündigen[2]. Auch die Beziehung der Christen zu den Heiligen erweist sich als mannigfacher Antrieb zur Dankbarkeit. So sollen diejenigen Gemeinden in besonderer Weise Gott danken, welche Reliquien eines Heiligen besitzen; ihnen ist dadurch Gelegenheit geschaffen, mit um so größerer Innigkeit ihre Bitten Gott vorzutragen[3]. Ein Anlaß zu Dank ist auch das an der Gedächtnisstätte des Heiligen Gott dargebrachte Opfer; es soll unter anderem Dankesfeier sein für den Sieg des Martyrers[4]. Wie St. Cyprian vor dem heidnischen Richter, so sollen auch die Christen, wünscht schließlich Augustinus, welche des Heiligen

[1] Sermo 283, n. 3, P. l. 38, 1287.
[2] Sermo 301, n. 9, P. l. 38, 1385.
[3] Morin, Tract. 26, n. 2, S. 103.
[4] De civ. Dei VIII, 27, C. S. E. 40, I, 405.

Gedächtnisstätte besitzen, seinen Jahrestag begehen können, sein Heldenbeispiel vor Augen haben, von ganzem Herzen sagen: „Gott sei Dank"[1].

Mit der Dankbarkeit verwandt ist die Pietät. Dieses Ideal findet sich bei Augustin zunächst im höhern Sinn von gläubiger Ehrfurcht gegen Gott. So wird sie an Abraham und dem armen Lazarus gerühmt, und den reichen Prasser ereilt die Strafe, weil vor allem diese Grundstimmung seiner Seele fehlte[2]. Im besonderen aber ist die Pietät dem heiligen Lehrer die rechte sittliche Gesinnung der Kinder gegen die Eltern. Als rühmenswertes Beispiel, wie diese Pietät hochzuhalten ist, auch wenn im Konflikt mit religiösen Pflichten der Gehorsam aussetzen muß, nennt er das Verhalten der hl. Martyrin Perpetua. Als ihr heidnischer Vater ihre religiöse Festigkeit durch Gehorsamsforderung entsprechend ihrer Kindespflicht brechen will, da ist es ihr Bestreben, in ihrer Antwort, auch wenn sie ihm nicht folgen kann, durch besondere Mäßigung die Pflicht der den Eltern schuldigen Ehrerbietung nicht zu verletzen. Als der Vater sich zu körperlicher Züchtigung versteigt, nimmt sie diese hin, gibt aber ihre rechte Kindesgesinnung (affectum) gegenüber seiner Vaterwürde nicht auf[3]. — Das einzige Wunder zu Hippo, das sich an der Memoria des hl. Stephanus ereignete, gibt Augustinus weiterhin Gelegenheit, an Kinder und Eltern ernste Mahnungen zu rechtem, gegenseitigem Verhalten zu

[1] Sermo 309, n. 6, P. l. 38, 1412.
[2] Morin, Tract. 30, n. 3, S. 130/1.
[3] Sermo 281, n. 2, P. l. 38, 1284.

richten. Die nun Geheilten hatten sich gegen ihre Mutter vergangen und irrten zur Strafe mit schwerem Leiden heimatlos umher. Lernt, ihr Söhne, mahnt Augustinus, gehorchen, lernt es, gemäß der Schrift, den Eltern die schuldige Ehre zu geben! Umgekehrt sollen die Eltern sich bewußt bleiben, daß sie Eltern sind und sich nicht zu ungebührlichem Zorn gegen ihre Kinder fortreißen lassen; denn jene Mutter, die so grausame Strafen von Gott erbat, sah sich selbst durch die Erhörung bestraft. Die Eltern sollen darum für ihre Kinder nur das erbitten, wobei sie die Erhörung nicht zu fürchten brauchen[1].

Wie schon ersichtlich, handelt es sich um gelegentliche Ausführungen, wie sie sich aus der besonderen Situation nahelegten. Eine gewisse Anknüpfung für diese christlichen Anschauungen über die Familie und das Verhältnis der Familienglieder zueinander fand der christliche Prediger hierbei darin, daß die Römer das Familienleben wenigstens theoretisch und in den sittlich besseren Abschnitten ihrer Geschichte auch praktisch als Schule der Pietät und Autorität ansahen[2]; denn Pietät der Kinder gegen die Eltern forderte auch das Heidentum. Aber sie ruht hier nur auf natürlicher Grundlage und ist durch Berechnung in ihrem Wert beeinträchtigt[3]. Absolut dagegen ist die Pietätsforderung der Antike gegenüber dem Staat. Er ist dem heidnischen Bewußtsein das die sittliche Norm Bildende gewesen. So mit kleinen Unterschieden Sokrates, Plato, Ari-

[1] Sermo 323, n. 1, P. l. 38, 1445.

[2] Schilling, a. a. O., 194/5.

[3] Rietter, a. a. O., 429. — Thamin, a. a. O., 250.

stoteles[1]. Und wenn auch die Stoa ein Weltbürgertum verkündete, dem Stoizismus römischer Prägung, etwa Ciceros, erschien das römische Weltreich als konkrete Form für die Betätigung dieser Gesinnung[2]. Im Christentum dagegen tritt die Pietät gegen Eltern und Staat als religiöse Pflicht auf. Daß dabei für die Pietätsforderung gegenüber den Eltern sich eine dauernde Tradition auf der Grundlage des Dekaloggebotes fand, ist einleuchtend. Nicht so selbstverständlich ist die Annahme einer solchen Tradition gegenüber dem das Christentum bekämpfenden heidnischen Staat. Gleichwohl findet sie sich gemäß der vom Völkerapostel (Röm. 13) gelehrten Ordnung. Selbst der schroffe Tertullian sichert bereitwillig Gebet, Liebe und Ehrfurcht dem Kaiser als dem nach Gott höchststehenden Menschen und Unterwerfung unter die Staatsautorität zu[3]. Aus dieser Auffassung der Pietät als religiöser Pflicht folgert das Christentum die Pflicht des Gehorsams. Indem aber die Religion das Fundament dieser Verpflichtung wird, gibt sie ihr auch die Grenze: Den Gehorsam gegen Gott. Der Gedanke, daß das religiös inspirierte Gewissen für die Gehorsamsforderung von Familie und Staat die Schranke bilde, ist Gemeingut des Christentums von Anfang an gewesen. Schon Justin spricht das deutlich aus[4].

[1] Plato, Gorg. 464 B. — Aristoteles, Eth. Nic. X, 10, 1180 a. — I, 1, 1094, b.

[2] Thamin, a. a. O., 199.

[3] Tertullian, Apol. adv. gentes c. 30, P. l. 1, 440. — ibid. c. 33, P. l. 1, 448. — Ad Scapulam c. 2, P. l. 1, 699.

[4] Iustin, Apol. I, c. 8 u. 17, P. gr. 6, 337 s., 353 s.

Augustinus ist hier nur Fortsetzer bereits vorhandener Anschauungen. Was ihn aber gegenüber der Vorzeit auszeichnet, ist die tiefere Einsicht in die Zwecke von Familie und Staat und damit auch in die Zwecke des Gehorsams.

Aus religiösen Gründen gibt der Christ, so betont es St. Augustin bei Schilderung der Stellung der Martyrer zu dem sie verfolgenden Staate, diesem das ihm Zukommende, Achtung und Unterwerfung. Doch sind Staat wie Familie relative Werte. Solange sie sich der Karitas unterordnen, sind sie gut und können Gehorsam beanspruchen. Verabsolutieren sie sich jedoch durch Ablehnung des Primates der Karitas, dann verlieren sie ihre Gutheit[1]. Dem der Ewigkeit zugewandten Sinn ist es darum selbstverständlich, daß in Konfliktsfällen zwischen Staat und Kirche für die Willensentscheidung der Wille Gottes und die durch seine Erfüllung zu erwerbende persönliche Glückseligkeit voranzugehen haben[2]. Zustimmend, als gerechte Verteilung der zustehenden Rechte, führt Augustin die Worte einer Martyrerin an: „Ehre dem Kaiser als Kaiser, aber die Furcht Gott." Er sieht in dieser Äußerung eine Orientierung am Wort des Herrn und hält sie für gleich entfernt von Übermut und Schwäche. Er erklärt sie als rechte Befolgung des Apostelausspruchs, der Unterwerfung unter die menschliche Gewalt um Gottes willen fordert. Den Begriff der dem Kaiser zukommenden Ehre umschreibt er dann weiter

[1] Mausbach, a. a. O., I, 348.
[2] Schilling, a. a. O., 74/5.

als Dienen, Ehrung, als ordo humilitatis. Das darf und soll der Christ der weltlichen Macht gegenüber üben, obgleich diese nicht absolute Gewalt ist; er muß sich nur bewußt bleiben, daß die Obergewalt Gott zukommt, dem der Mensch zutiefst für Zeit und Ewigkeit unterworfen ist. Verfolgt also der Staat den Christen wegen seiner Treue zu Gott, so soll er sich einzig von der Gottesfurcht leiten lassen[1]. Abgesehen von solchem durch Übergriff der öffentlichen Gewalt geschaffenen Grenzfall verlangt Augustin Unterwerfung unter sie. So fordert er in einer Predigt auf das Fest des hl. Laurentius, daß das Volk sich jedes gewaltsamen Eingriffes in die staatliche Rechtspflege enthalte und die staatliche Ordnung der öffentlichen Sicherheit anerkenne[2]. Diese Mahnungen gehen zwar zunächst von dem vorliegenden Einzelfall aus, aber ähnliche Fälle von Eingriffen des Volkes in staatliche Maßnahmen sind damals öfter vorgekommen. Das Volk war zu Augustins Zeit nicht mehr so gefügig gegenüber dem Imperator; es zeigte manchmal Eigenwilligkeit und auch, wie das Verhalten der Donatisten dartut, Widerstand gegen die öffentliche Macht[3]. Eindringlich warnt der heilige Lehrer in derselben Predigt vor solchen Gewalttaten. Er weist hin auf Gottes Strafgericht, das dann kommen wird: „Gott fürchtet nicht die Menge des Volkes." Augustin wendet sich damit gegen die beliebte Ausrede, daß das Volk tun könne, was es wolle, weil niemand

[1] Morin, Tract. 30, n. 2, S. 129 f.
[2] Sermo 302, n. 11, P. l. 38, 1389.
[3] Schilling, a. a. O., 4.

es zur Rechenschaft zu ziehen vermöge. Doch, antwortet der heilige Bischof, Gott kann und tut es; er fürchtete nicht die ganze Welt, als er die Sündflut schickte, er fürchtete nicht ganze Städte, als er Sodoma und Gomorrha vernichtete. Seine Strafe aber traf neben den Übeltätern auch jene, die solche Volkstaten hindern konnten und es unterließen[1]. Dringend mahnt deshalb Augustinus die Gläubigen zu einem friedlichen Leben; sie sollen die Behörden, die Gott und ihren Vorgesetzten über ihre Tätigkeit Rechenschaft geben müssen, ruhig ihre Aufgaben erfüllen lassen, und wenn sie an sie Bitten zu richten haben, sollen sie diese in ehrfürchtiger und friedfertiger Weise vorbringen[2]. In ähnlicher Weise hatte auch schon Ambrosius vor herausforderndem Benehmen gegen die staatlichen Behörden gewarnt[3]. Von Mahnungen, die sich auf eine Versittlichung politischer Tätigkeit des Volkes beziehen, hören wir bei Augustin freilich nichts. Eine solche lag nicht im Zuge der Zeit, wo sich der Herrscher noch als absolut fühlte und sich einen so bis ins kleinste ausgestalteten Beamtenapparat geschaffen hatte, daß dieser selbst in die nebensächlichsten sozialen Angelegenheiten hineinfaßte.

---

[1] Sermo 302, n. 20, P. l. 38, 1393.

[2] ibid. n. 21: „Hortamur vos, obsecramus vos per Dominum et eius mansuetudinem, ut mansuete vivatis, pacifice vivatis; potestates facere, quod ad illas pertinet, unde Deo et maioribus suis redditurae sunt rationem, pacifice permittatis: quotiescumque petendum est, honorifice et pacifice petatis."

[3] Ambros., De officiis, I, 42, P. l. 16, 86.

Feindesliebe.

Wir erkannten schon, daß die Gottesliebe ihren Maßstab findet an der Stärke unserer Nächstenliebe (S. 36). Diese Liebe zu den Menschen, den „lucra Dei“[1], muß sich ihrem Umfang nach auf alle erstrecken, auch auf den Feind. Dieser Forderung umfassender Nächstenliebe hat es nicht an einer natürlichen Grundlegung und Anknüpfung in der Antike gefehlt. Es ist die hellenistisch-römische Periode der alten Philosophie, die sich dem Gedanken eines Weltbürgertums erschloß[2], während noch Plato die Pflicht einer allgemeinen Menschenachtung und -liebe vermissen läßt und Aristoteles sie nur dunkel ahnt[3]. Schon im Kynismus mit seinem Prinzip absoluter Subjektivität lag der Kosmopolitismus beschlossen, freilich ein ganz abstrakter, da er keine Pflichten gegen den Mitmenschen erkennt[4]. Die Stoa hat diesen Gedanken ausgebaut, so daß er von der mittleren Stoa an geradezu als eine Grundlehre ihrer Ethik erscheint[5]. Erst recht wird diese Anschauung von den Vertretern der jüngeren Stoa verkündet[6]. Das freilich ist ihre Schwäche: Da nicht an eigentlich sittliche Gemeinschaft, sondern an die von Natur gegebene gedacht wird und Barmherzigkeit

[1] Sermo 296, n. 11, P. l. 38, 1358.

[2] Luthardt, Die antike Ethik, 114. [3] ibid. 94.

[4] Luthardt, Geschichte der christl. Ethik. I, 10.

[5] Ders.: Die antike Ethik, 114, 142. — Waldmann, M.: „Die Feindesliebe“. Wien 1902, S. 60. — Steinmann, A.: „Jesus und die soziale Frage“. Paderborn 1920, S. 119 ff.

[6] Luthardt: Die antike Ethik, 150 f., 164 f. — Waldmann, a. a. O., 68, 78. — Steinmann, a. a. O., 119 f.

und Mitleid verworfen werden, ist die heidnische Menschenliebe unkräftig, es fehlt ihr an Taten und Anhängern[1]. Was aber hier menschlich begründet und theoretisch verkündet wurde — immerhin eine wertvolle Wegbereitung —, das wurde im Christentum übernatürlich gehoben, göttlich sanktioniert und praktisch geübt. Als herrliches Beispiel solcher praktisch betätigten christlichen Feindesliebe stellt Augustinus den Gläubigen gern den von ihm hochverehrten hl. Stephanus vor. Auf ihn, ihren „conservus", auf sein kniend für die Todfeinde verrichtetes Gebet sollen sie schauen, wenn ihnen das Vorbild des Herrn zu erhaben erscheint. So wünsche ich, daß auch du seiest! ruft er ihnen zu[2].

Im Anschluß an des Erzmartyrers Vorbild entwickelt Augustinus nun seine Forderungen. Als ersten Grund dafür nennt er den, daß die Feindesliebe durch das Gebot des Herrn zur Pflicht gemacht ist. Er verkennt freilich nicht, daß diese Verpflichtung den Menschen unter all den großen göttlichen Geboten besonders schwer erscheint. Darum weist er hin auf die Begründung, die der Herr selbst gegeben hat: der Christ handelt gottähnlich, als Kind des himmlischen Vaters, der nicht bloß den Guten, sondern auch den Schlechten Sonnenschein und Regen schickt[3]. Zumal diesen Hinweis konnte Augustin seinen Zuhörern mit um so größerer

[1] Lutharbt: Die antike Ethik, 143. — Steinmann, a. a. O., 122, 129.

[2] Sermo 56, n. 16, P. l. 38, 385. — Sermo 149, n. 16, P. l. 38, 806. — Sermo 317, n. 1—3, P. l. 38, 1435 f.

[3] Sermo 317, n. 1.

Hoffnung auf Anerkennung vorlegen, als auch die Vertreter der nachchristlichen Stoa, vielleicht unter dem Einfluß christlicher Gedanken, dieses Motiv zur Empfehlung der Feindesliebe mit verwandten[1].

Aber der wirksamste Antrieb, diesem Ideal entgegenzustreben, ist dem heiligen Bischof doch, unendlich jene natürlichen Wohltaten Gottes überragend, die Selbsthingabe des Sohnes Gottes in der Menschwerdung und im Kreuzestode, die er auf sich nahm aus Liebe zu seinem Feind, dem sündigen Menschengeschlecht. Ihren deutlichen Ausdruck findet diese Gesinnung in der Bitte des Gekreuzigten für seine Mörder. Sollte aber jemand die Nachfolge dieses Lehrers zu schwer erscheinen, dann soll er, mahnt Augustin wiederholt, auf das Beispiel des hl. Stephanus, seines getreuen Schülers schauen. Dessen Feindesliebe nimmt ihm jeden Entschuldigungsgrund, den er aus der Erhabenheit Christi ziehen könnte[2]. — Es ist auch nicht angängig, die alttestamentlichen Worte: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen", zur Entschuldigung heranzuziehen. Altes und Neues Testament widersprechen einander nicht[3]; der zu hassende Feind ist der Teufel, der zu liebende Nächste ist der Mensch. Zwar tritt manchmal der Mensch in des Teufels Dienste, wird sein Werkzeug, aber es ist

---

[1] Waldmann, a. a. O., 73.

[2] Sermo 315, n. 8 und 9, P. l. 38, 1430: „Docuit Deus per Stephanum non exinanitum." — Sermo 317 n. 1—3. — Sermo 49, n. 10 u. 11, P. l. 38, 325 f. — Sermo 56, n. 16, P. l. 38, 385.

[3] De mor. eccl. cath. I, c. 16, P. l. 32, 1322 ff. so u. a. auch Clem. Alex., strom. II, 18, P. gr. 8, 1024; 1033; 1045; 1048.

doch die Rückkehr zu Gott möglich. Auf jeden Fall bleibt die Liebe Pflicht, auch nach dem alttestamentlichen Gebote, das allgemein die Nächstenliebe befiehlt; und ebenso nach dem neutestamentlichen Gebote, das Feindesliebe verlangt[1].

Den wesentlichen Inhalt des Gebotes sieht Augustin in der Versöhnlichkeit. Sie soll durch Kampf gegen Zorn, Haß und Rachsucht erreicht werden. Der Groll, der zur Rache reizt, ist der wahre Feind, gegen den sich die Rachsucht richten muß; denn er richtet im Herzen Verwüstung an, ja, tötet das Leben der Seele. Zur Überwindung des Grolles führt Augustin als Motiv den Gedanken an, daß der feindliche Mensch nur irdischen, nicht seelischen Schaden zufügen kann. Zumeist pflegt sogar sein Zorn bei wirklicher Bedrängnis des Verfolgten sich in Mitleid zu verwandeln. Aber selbst angenommen den seltenern Fall, daß er wirklich auf Mord sinnt, dann bringt die Ausführung dem Opfer, wenn es auf den Tod gerüstet ist, sogar vermehrten Himmelslohn. St. Stephanus und die übrigen Martyrer fanden so ihre Martyrerkrone. Überdies kann der Mensch bei seinem Haß leicht von falschen Voraussetzungen ausgehen. Da die Gedanken des Herzens verborgen sind und das Wort kein untrügliches Zeichen der Gesinnung ist, vermutet er manchmal Haß, wo Liebe wohnt. Diese falsche Entscheidung fernzuhalten, ist nach Augustinus auch einer der Gründe gewesen für das Gebot des Herrn. — In des Menschen Macht ist nun des Grolles Über-

[1] Sermo 149, n. 16, P. l. 38, 806 cf. contra Faust. XIX, 24, P. l. 42, 362.

windung gelegt. Um die Bedeutung dieses Kampfes zu kennzeichnen, erinnert Augustin an den Ausspruch der Schrift, daß der Sieger über den Zorn einen größeren Sieg erringt als der Eroberer einer Stadt. Deshalb: Wenn du tapfer bist, überwinde den Zorn! Um so mehr aber müssen die Christen diesen Sieg über Zorn und Haß im Herzen zu erringen suchen, als ihnen der Heldensieg des Erzmartyrers vor Augen steht; denn daß dieser so tief grub, daß er den Feindeshaß aus dem Herzen herausriß, das ist an ihm das Große und Herrliche[1].

Die Beendigung der Haßgesinnung muß sich kundtun in der Bereitschaft zum Verzeihen. Dieses ist dem heiligen Lehrer unumgängliche Christenpflicht. Es ist die Vorbedingung dafür, daß Gott dem Beleidigten die persönliche eigene Schuld verzeiht. Wer auch eine derartige Gegengabe verweigert, dem bleibt überhaupt keine Hoffnung auf Rettung[2]. Grollt der Mensch weiter, dann ist eben der Bitte um Verzeihung im Gebete des Herrn ihre Kraft genommen[3]; denn der noch vorhandene Groll macht die weiteren Worte: „Wie auch wir vergeben" zur Lüge[4]. Augustins Rat geht deshalb dahin, statt zu zögern, um der Verzeihung der eigenen Sünden willen schnell zu vergeben[5]. Wie Augustinus

[1] Sermo 49, n. 11, P. l. 38, 326: „Magnum opus tuum, (— S. Steph.), egregium et laudandum multum. Multum altum fodisti, qui odium inimicorum de corde exuisti." — Sermo 315, n. 9, P. l. 38, 1430. — ibid. n. 10. — Sermo 278 n. 14, P. l. 38, 1274 f. — Sermo 306, n. 8, P. l. 38, 1404.

[2] Sermo 278, n. 10 v. 11, P. l. 38, 1273.

[3] Sermo 315, n. 10, P. l. 38, 1431. [4] ibid.

[5] Sermo 278, n. 14, P. l. 38, 1275.

hier als wesentlichen Inhalt des Gebotes zunächst die Pflicht zur Versöhnlichkeit ausspricht, so ist es stete, von Beweisen aus Altem und Neuem Testament getragene christliche Lehre gewesen. Augustin hat neben diesen Beweisen aber auch Motive aus der antiken, natürlichen Sittenerkenntnis, besonders der Stoa, verwandt, eine Übung, die schon seit den Tagen der alexandrinischen Katechetenschule bei christlichen Schriftstellern Eingang gefunden hatte. Auf dem Gebiete der Feindesliebe hat er darin namentlich einen Gefährten an St. Chrysostomus[1]. An solchen einschlägigen Motiven fanden die Kirchenschriftsteller in der antiken Philosophie folgende vor: als Gemeingut aller Schulen seit Plato galt, daß Haß und Rachsucht vernunftwidrig, der Selbstvervollkommnung und Seelenharmonie schädlich seien. Die jüngere Stoa stützte dies noch durch den Hinweis, daß die allgemeine menschliche und persönliche Sündhaftigkeit dem Zorn viel von seiner Berechtigung nehme; daß die Beleidigung eine gewisse Entschuldigung finde in der mangelhaften Erkenntnis und sittlichen Schwäche des Beleidigers; daß Einbildung und unrichtige Auffassung oft erst Übel schüfen, wie auch, daß der Feind nur vergängliche Güter, nicht die wahren Seelenwerte vernichten könne. Endlich wird noch zur Bekräftigung auf die Kürze des Lebens hingewiesen[2].

---

[1] Chrysost., In Ioan. hom. 71, P. gr. 59, 387 f. u. ö.

[2] Waldmann, a. a. O., 67 ff., 79 ff., 88. — Randlinger, Steph.: „Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem positiven Sittengesetz". Paderborn 1906, 42 ff.

Die so streng betonte Pflicht des Verzeihens, deren Nichtbefolgung die Vergebung der Sünden des Beleidigten bei Gott verhindert, liegt nach St. Augustin freilich nur in dem Falle vor, wo der Beleidiger um Verzeihung gebeten hat. Der Christ muß dann die Vergebung gewähren. Zeigt er sich auch gegen die Bitte um Verzeihung hart, dann gilt ihm nicht etwa nur der Vorwurf, daß er in Widerspruch steht zum Gebet des Herrn, nein, dann droht ihm ein Verhängnis: Die Austilgung aus dem Buche des Lebens[1].

Dieses pflichtmäßige Verzeihen und Aufgeben des Hasses bedeutet allerdings nicht den Verzicht auf rechtmäßige Strafmittel. Augustin stellt deren Anwendung frei. Nur darf die Liebe nicht fehlen, die auch der Vater noch bei der Züchtigung seines Kindes besitzt[2]. Die Verhältnisse des christlich werdenden Staates und der Eintritt minder wertvoller Menschen in die Kirche haben vor allem zu diesem Gedanken geführt. Neben anderen Kirchenvätern kommt besonders Chrysostomus Augustinus hier wieder nahe[3]. — Ebenso ist es erlaubt, dem Feind sein sündhaftes Tun vorzuhalten. Aber nur aus Liebe. Auch hier findet unser Vorgehen seine Richtschnur nächst dem Heiland an St. Stephanus[4].

---

[1] Sermo 56, n. 16, P. l. 38, 385: „Dilige hominem, qui tibi dicit: Frater, peccavi, ignosce mihi. Tunc, si non ignoveris, non dico, deles orationem (sc. domini) de corde tuo; sed deleberis de libro Dei."

[2] ibid., n. 17.

[3] Chrysost., In Matth. hom. 16, 6, P. gr.-lat. 31, 246 s.

[4] Sermo 49, n. 10 u. 11, P. l. 38, 325.

Im Gegensatz zu diesem Pflichtigen ist die übrige Betätigung der Feindesliebe dem heiligen Lehrer ein Zeichen vollkommener Liebe, eine über die allgemeine Feindesliebe hinausgehende hochherzige Güte, die dem Gegner nur Gutes wünscht und, wenn möglich, erweist[1]. Dieses Vollkommenheitsziel soll der Christ anstreben. Vorbild ist ihm dazu wieder nächst dem Heiland selber der seinen Feinden, die keine Verzeihung erbaten, vergebende St. Stephanus. Was ihn aber zum hervorragend vorbildlichen Nachahmer Christi macht, das ist, daß er nicht nur den Haß aus dem Herzen fernhält, sondern daß er positiv dem noch wütenden Feind durch ein Werk der Liebe, durch sein Gebet, helfen will. Wie sehr diese positive Übung der Feindesliebe ihm Herzenssache ist, zeigt er durch die Inbrunst jenes Gebets. Für sich betet er stehend, für seine Feinde kniend. In Liebe und Sorge denkt er an die große Unbußfertigkeit seiner Gegner, welche die Erhörung erschwert; darum diese Eindringlichkeit des Flehens[2]. In dieser heldenhaften Nachahmung der Feindesliebe Christi liegt, sagt St. Augustinus, für die Christen die ermunternde Aufforderung, nun auch jene Höhe zu erstreben und Christus im Hinblick auf seinen Jünger, dessen Tat alle Entschuldigungsgründe zunichte macht, in der Feindesliebe nachzufolgen[3]. Augustinus zeigt dann noch, wie eine solche Liebe ihren Lohn trug. Zunächst für

[1] Enchir. c. 73, P. l. 40, 266. — Sermo 56, n. 13—17, P. l. 38, 383 s.

[2] Sermo 49, n. 11, P. l. 38, 326.

[3] Sermo 317, n. 2 u. 3, P. l. 38, 1435 f. — Sermo 56, n. 16.

St. Stephanus selbst in der Ewigkeit[1]. Und dann für seine Verfolger: Eine Frucht jenes Gebetes ist die Bekehrung des Saulus. Dieser Saulus-Paulus mahnt später, für die heidnischen Könige, welche die Kirche verfolgten, ebenfalls zu beten. Und da zeigt sich der Lohn wieder: Die Kirche, die einst für die sie verfolgenden Machthaber betete, wurde erhört und findet jetzt an den bekehrten Herrschern Schützer[2].

So erscheint in Augustins Lehre von der Feindesliebe, wie sie uns bei seiner Verkündigung der Heiligenideale entgegentritt, eine Scheidung zwischen strenger Pflicht und rätlichen Vollkommenheitszielen. Bei anderen Kirchenlehrern begegnen wir dem gleichen Versuch einer Unterscheidung, doch mit anderer Grenzlegung[3]. Es sind Bemühungen, bei der geänderten Weltlage, wo das Christentum Staatsreligion geworden war und manche minderwertige Elemente der Kirche zuströmten, einen sichern Standpunkt in diesem Problem zu finden. Die Frage nach der richtigen Abgrenzung zu lösen, ist erst der Scholastik des Mittelalters vorbehalten geblieben. Ihr Ausgangspunkt aber war die Stellung des hl. Augustinus zu dieser Angelegenheit, namentlich seine Worte im Enchiridion[4].

[1] Sermo 49, n. 11, P. l. 38, 326: „O felix somnus, et requies vera! Ecce, quid est requiescere, pro inimicis orare!"

[2] Sermo 149, n. 17, P. l. 38, 807: „Sed quas (sc. ecclesias) tunc (sc. reges) pro se orantes persequebantur, nunc pro se exauditas defendunt."

[3] Waldmann, a. a. O., 168 ff.

[4] Enchir. c. 73, P. l. 40, 266. — Waldmann, a. a. O., 174 ff. — Rahdlinger, a. a. O., 156 ff.

Schluß.

Vom System der Ideale St. Augustins.

Gegen Ende einer Untersuchung über das Verhältnis der heidnischen zur christlichen Moral schrieb Linsenmann einst den Satz: „An dieser Stelle bin ich berechtigt, eine Sittenlehre nach den Idealen zu taxieren, welche sie uns vorstellt und zu deren Verwirklichung sie ihren Jüngern Antrieb und Kraft gibt[1].“ Die einzelnen Ideale St. Augustins, die er auf Grund des Wirkens der Heiligen den Christen vorstellt, sind an uns vorübergezogen. Daß ihnen und damit der Sittenlehre St. Augustins ein großer ethischer Wert innewohnt, erwies bereits ihre Darstellung. Daß dieser nicht etwa nur zeitgeschichtlich bedeutsam ist, sondern bis zur Gegenwart unüberboten ist, hat auch Harnack anerkannt. Noch unlängst hat er es ausgesprochen, daß wir keine Fortschritte gemacht haben gegenüber den Tugenden und also auch den Idealen, die in den Schriften Augustins leuchten[2].

Diese überragende Bedeutung eignet aber nicht bloß den Idealen Augustins im einzelnen, sie kommt

[1] Linsenmann: „Über das Verhältnis der heidnischen zur christlichen Moral“. Theol. Quartalschr. Tübingen 1868, S. 387 ff. S. 413.

[2] Harnack, Adolf: „Augustin, Reflexionen und Maximen“. Tübingen 1922, S. XXII.

auch ihrem System, der Ordnung, in welcher sie zueinander stehen, zu. Freilich hat Augustin kein System im strengen Sinne, wie etwa St. Thomas, aufgestellt. Es wird vielmehr eine Zentralidee verkündet, um die der übrige Inhalt der Ethik sich „kristallartig" legen kann[1]. Diese Zentralidee ist, wie wir schon erkannten, die Gottesliebe, den übrigen Inhalt der Sittenlehre tragen als Eckpfeiler die Kardinaltugenden, bzw. ihre Ideale, wiewohl sich Augustinus auch ihnen gegenüber in Ordnung und Rang seine Freiheit wahrt[2]. Im folgenden wollen wir nun zu erkennen suchen, wie Augustinus zu diesem System gekommen ist. Dabei wird oft von Tugend die Rede sein müssen, weil der Begriff des Ideals in der Sprache der Zeit noch davor zurücktrat. Da er implicite aber in die Tugend eingeschlossen ist, hat das dort Gesagte auch auf die Ideale Bezug.

Von zwei Seiten ist Augustin zur Schätzung der griechischen Tugenden und ihrer Ideale gekommen. Zunächst durch die Beschäftigung mit dem philosophischen Gedankengut der Antike selber. Die von Sokrates logisch ausgebildete, von Plato psychologisch begründete Tugendquadratur[3] war besonders durch die Stoa aufgenommen worden und durch ihre Vermittlung sowohl in die jüdische Religionsphilosophie Alexandriens wie in die römische Popular-

---

[1] Rietter, a. a. O., S. IV.

[2] Mausbach: Die Ethik des hl. Aug., I, 07 ff.

[3] Zöckler, a. a. O., 22. — Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik. I, 6.

philosophie übergegangen[1]. Hier ist es namentlich Cicero, der auf sie großes Gewicht legt[2]. Das ist für Augustinus wichtig geworden, denn Ciceros Hortensius wurde für den Neunzehnjährigen der erste Anlaß, den griechischen Tugenden Aufmerksamkeit zu schenken. Die nachherige Anhängerschaft Augustins an den Neuplatonismus, der sie als „bürgerliche Tugenden", als Vorstufe zu den reinigenden und beschaulichen Tugenden, bestehen ließ, hat dann weiter dazu gedient, ihnen Beachtung zu widmen (S. 13 f.). Wie sehr diese Einflüsse in Augustin dauernd nachwirkten, ergibt sich daraus, daß er selbst in seiner späteren Zeit diese bürgerlichen Tugenden bzw. ihre Ideale noch in der Auffassung der Antike im Auge hat: Eine seiner Frühzeit entstammende Einteilung und Ausdeutung der Tugenden nach Cicero, welche die Kardinaltugenden der Alten übernimmt und sie als sittlich wertvoll bezeichnet, wird von ihm noch in seiner Spätzeit anerkannt[3]. Dieselbe Auffassung erhellt auch aus der Stellung, die Augustinus zu Sap. 8, 7 noch in den Retraktationen einnimmt. In der Schrift „De moribus ecclesiae catholicae" hatte er nach einer Italahandschrift die Stelle also gelesen: „Sobrietatem enim sapientia docet, et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus." Seine

[1] Siegfried, C.: „Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments." Jena 1875, S. 271. — Zöckler, a. a. O., S. 32, 39 ff.

[2] Cicero, De officiis, I, c. 4 und 5.

[3] De divers. quaest. 83, q. 31, P. l. 40, 20. — Retract. I, c. 26, P. l. 32, 625.

Deutung auf Grund dieser Fassung ging dahin, daß die Weisheit Spenderin des beschaulichen („sobrietatem") und aktiven („iustitiam et virtutem") Lebens sei. Die weitere Beschäftigung mit dem heiligen Buche zeigt ihm aber, daß jene Lesart unrichtig war; die besten Kodizes haben „sapientiam". Was uns nun hier interessiert, ist der Grund, um dessentwillen er diese textkritische Berichtigung später in die Retraktationen aufgenommen hat[1]. Er betont nämlich auf Grund einer Einsichtnahme in den griechischen Text des Weisheitsbuches, wo diese Tugenden ihren richtigen griechischen Namen führen[2], daß der lateinische Übersetzer mit den obigen Bezeichnungen die Kardinaltugenden der griechischen Philosophen habe zum Ausdruck bringen wollen. Daß Augustin diese Richtigstellung in den Retraktationen für nötig hielt, trotzdem nur seine frühere Lesart textlich falsch war, seine Erklärung aber, wie er ausdrücklich bemerkt, keine sachlichen Irrtümer enthielt, beweist, welche Bedeutung er noch in seinen späteren Jahren der realen Unterscheidung der griechischen Philosophentugenden und damit auch ihrer Ideale beimißt. —

Der andere Umstand, der Augustin auch noch nach seiner Bekehrung die Kardinaltugenden bzw. die ihnen zugrunde liegenden Ideale als System hochhalten läßt, ist vor allem die Stellung des hl. Ambrosius zu ihnen. Zwar nahm weder das Neue

[1] Retract. I, c. 7, n. 3, P. l. 32, 592.

[2] cf. Feldmann, a. a. O., 62 f. — Heinisch, a. a. O., 161. — Derselbe: „Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit". Münster 1908, 113 f.

Testament noch die Väterliteratur bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts auf das klassische Schema Bezug[1]. Wir begegnen ihm im christlichen Ideenkreis erst, als man das antike Gedankengut in den Dienst der christlichen Lehrverkündigung zu stellen beginnt; und auch jetzt sprechen nur einzelne Kirchenschriftsteller, morgenländische eher als abendländische, davon[2]. Da gewährt St. Ambrosius in seiner Nachbildung der Ciceronianischen Schrift von den Pflichten dem klassisch-philosophischen Dogma von den vier Haupttugenden deutlichen Einfluß auf die Lehrform der christlichen Ethik[3]. Daß gerade der von Augustin hochverehrte Ambrosius solches tut, wird für diesen bedeutsam. Er findet nun auch von kirchlicher Seite seine bisherige Auffassung anerkannt.

Aber hier öffnete sich für Augustinus auch ein Weg zu einer weiteren, höheren Auffassung. St. Ambrosius strebte nämlich nach einer tiefern Durchdringung des Gegenstandes vom Boden der biblisch-christlichen Gedankenwelt aus. In formaler Hinsicht lehnte er sich zwar noch an Ciceros Offizienwerk an, aber für die Tugendlehre machte er sich den allegoristischen Schriftbeweis des jüdischen Philosophen Philo zu eigen[4] und griff dabei auch auf die von ihm geschätzten Kappadozier zurück, die mit platonisch-stoischer Motivierung eine biblische und

[1] Zöckler, a. a. O., 6, 12 ff., 18.
[2] ibid., 18, 48 f., 51 f., 73, 77.
[3] Ambros., De offic., I, 24, P. l. 16, 55 u ö.
[4] Siegfried, a. a. O., 371 ff.

asketisch-christliche verbanden[1]. Die Namen des platonischen Viertugendschemas läßt er noch bestehen; aber ein neuer Geist und Inhalt wird allen vier „virtutes principales" und ihren Idealen eingegossen: Die Klugheit wandelt sich in religiöse Weisheit, die Gerechtigkeit wird zur Frömmigkeit und Nächstenliebe, die Tapferkeit zur christlichen Geduld, die Mäßigkeit wird durch christliche Begriffe erweitert — in den alten Formen eine neue Moral, die alte Terminologie verschleiert nur die Größe der vollzogenen Umwälzung[2]. — In beschränktem Maße war Ambrosius darin freilich nicht ohne Vorläufer. Schon die alexandrinische Katechetenschule, besonders Klemens, und auch Laktanz hatten einigermaßen vorgearbeitet[3].

Dieser Schritt des hl. Ambrosius wurde für St. Augustin bestimmend; denn er wies einem tiefen Sehnen seines Herzens auch auf diesem Gebiet den Weg zur Erfüllung: In Augustins großer Seele lebte der Drang nach harmonischer Einheit. Auch vom Neuplatonismus her hatte er ein starkes Empfinden für die Einheit alles Guten, für den göttlichen Ursprung der sittlichen Ideale[4]. Auf Grund der Vertiefung in die paulinischen Schriften hat er bereits in den Tagen seiner Bekehrung nun gefunden, daß die Tugenden, das menschliche Er-

[1] Zöckler, a. a. O., 51 ff., 78.

[2] Thamin, a. a. O., 253—257. — Gaß, a. a. O., 165 ff.

[3] Clem. Alex., strom. I, 20, P. A. d. W. II, 63., — strom. VII, 10. P. A. d. W. III, 41. — Lactantius, Div. inst., V, 23, P. l. 6, 625.

[4] Mausbach: Die Ethik des hl. Aug. II, 1.

fassen der Ideale, etwas Gemeinsames haben, nämlich Gnadengeschenk Gottes sind[1]. Später vertieft sich in ihm noch mehr das Bewußtsein, daß alles Gute von Gott stamme[2]. Daneben muß er aber das klassische Schema real verschiedener Tugenden doch anerkennen. Wie nun dieses mit jenem religiösen Grundbegriff verbinden? St. Ambrosius zeigt ihm jetzt den Weg, er lehrt ihn durch seinen kühnen Schritt die erstrebte Einheit von der Bibel aus suchen. Ambrosius selbst war freilich durch die Hingabe an seine antike Vorlage und für diesen Zweck unergiebige alttestamentliche Vorbilder in seinem Interesse noch zu sehr für die einzelnen Ideale und Tugenden in Anspruch genommen worden, als daß er für das Zurückgehen auf die von ihm allerdings erkannte sittliche Grundkraft — er sah sie in der Pietät gegen Gott — noch die nötige Energie hätte aufbringen können[3]. Sein größerer Jünger tritt jetzt hauptsächlich vom Boden des Neuen Testaments an diese Frage heran. Und da erfaßt er, besonders durch Vertiefung in St. Pauli Briefe, zunächst ein Allgemeines: Der Grundzug aller Sittlichkeit ist nicht der Intellekt, sondern der Wille[4], eine Erkenntnis, in der ihn die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus noch bestärken muß[5]. Die Heilige Schrift, des

[1] Solil. I, 1, n. 5, P. l. 32, 872.

[2] Harnack: Lehrbuch der Dogmengesch. III, 156.

[3] Zöckler, a. a. O., 80, 83.

[4] De lib. arbit. II, n. 48 ff., P. l. 32, 1266 f. — Retract. I, c. 9, n. 4, P. l. 32, 596: „Voluntas quippe est qua et peccatur et recte vivitur."

[5] cf. S. 31 f.

Alten wie des Neuen Teſtaments, zeigt ihm aber weiterhin noch ein Beſonderes: Sie predigt die Gottesliebe über alles. Wieder iſt es neben dem Liebesgebot des Herrn namentlich Paulus, der ihm in ſeinem Ternar Glaube, Hoffnung, Liebe und auch ſonſt die Liebe als das Höchſte im Menſchenleben dartut (S. 31 f.). Damit iſt für St. Auguſtin das einigende Grundideal und die Grundtugend gefunden, die Liebe. Und zwar einmal im natürlichen Sinn; denn ſie iſt der innerſte und allgemeinſte Affekt des Willens[1]. Und ebenſo im religiöſen, übernatürlichen Sinn; denn ſie bewirkt Verähnlichung mit Gott, die dieſer wirkt durch perſönliches Einziehen des Heiligen Geiſtes in die Seele[2]. Von hier aus eröffnet ſich für St. Auguſtin nun eine neue, höhere Auffaſſung der Kardinaltugenden: Sie erſcheinen ihm von jetzt an als vier verſchiedene Geſtaltungen der Liebe.

Wie iſt dieſe Ableitung aus der Liebe zu erklären? Wir hörten, daß Auguſtin als innerſte Triebkraft die Liebe nennt. Er verſteht darunter die Liebe im weitern Sinne, das Wohlgefallen des Begehrungs- oder Willensvermögens an einer Sache, dann im engern Sinn die perſönliche Lebens- und Seelengemeinſchaft[3]. Auf Grund dieſer zentralen Stellung der Liebe für die Sittlichkeit beſtimmt Auguſtinus nun das Weſen der Tugend bzw. der Ideale. Es

[1] De civ. Dei XIV, 7.

[2] De mor. eccl. cath. I, n. 23, P. l. 32, 1321.

[3] De civ. Dei, XIV, 7. — Confess. IV, n. 11, P. l. 32, 697 f. — Conf. IX, n. 30, P. l. 32, 776. — Confess. IV, n. 18, P. l. 32, 700.

besteht in der Liebe zu dem, was liebenswert ist[1], d. h. in der Liebe zu dem in sich der Liebe Würdigen, zu Gott[2]. Es ergibt sich daraus für Augustin die Folgerung, daß es sich dann bei den einzelnen Tugenden bzw. Idealen nur um Formen der einen Karitas handeln kann; empfinden wir sie als verschieden, so ist dies in der Verschiedenheit ihrer Gestaltung der Liebe begründet. So ist die Mäßigung Liebe, die sich für Gott ganz und unversehrt erhält; die Tapferkeit ist Liebe, die alles Gottes wegen gern erträgt; die Gerechtigkeit ist Liebe, die Gott allein dient und darum allem, was dem Menschen untersteht, recht gebietet; die Klugheit ist Liebe, die das, was zu Gott führt, recht unterscheidet von dem, was hinderlich dazu sein kann[3]. Damit ist auch für die Ziele der Tugenden, die Ideale, die Liebe als der gemeinsame Grundzug aufgezeigt.

Trotzdem ist dadurch kein Widerspruch zu Augustins realer Auffassung der Ideale und Tugenden geschaffen. Auch hier ist von ihm die Einheit gefunden. Beide Betrachtungsweisen gehören zusammen wie Leib und Seele, Materie und Form. Die Liebe ist Seele und einheitliche Ursache der realen Mannigfaltigkeit von Idealen und Tugenden[4]. Daß Augustin diese reale Vielheit festgehalten hat, ergibt sich schon aus seiner Zurückweisung der stoischen Lehre von der starren Einheit und Gleichheit aller Tugenden[5];

[1] Epist. 155, 13, C. S. E. 44, 443.
[2] De mor. eccl. cath. I, n. 25, P. l. 32, 1322.
[3] ibid. — Epist. 155, 13.
[4] Epist. 155, 12, C. S. E. 44, 442 f.
[5] Epist. 167, n. 4, P. l. 33, 735.

nicht minder aus seiner Ablehnung der Ansicht Ciceros, für das künftige Leben seien die Kardinaltugenden überflüssig. Nach Augustinus werden sie ihrem inneren Gehalt nach auch noch im Himmel bestehen bleiben[1].

Indem so Augustinus neben der Liebe als dem die Ideale Beseelenden und Weihenden noch die sachliche Bedeutung der einzelnen Ideale bestehen läßt, zeigt er, wie fern ihm ein verstiegener Quietismus und Idealismus bei Aufstellung seiner Ideale gelegen hat. Im Anschluß an das Apostelwort: „Das Ziel des Gesetzes ist die Liebe" hat er das auch ausgesprochen: Das Ziel, die Liebe, bedeutet nicht Vernichtung des Gesetzes, der verschiedenen sittlichen Tätigkeiten, sondern einzig ihre Vervollkommnung und ihren krönenden Abschluß[2]. Damit erhellt aber, daß die von Augustinus aufgestellten Ideale geschaffen sind und passen für wirkliche Menschen, die ihre absolute Ewigkeitsaufgabe in der relativen realen Mannigfaltigkeit des Irdischen verwirklichen müssen.

Diesen Wirklichkeitssinn zeigt Augustinus gegenüber der menschlichen Natur bei allem Idealismus auch durch die Art, wie er die Gemütsbewegungen (πάθη), besonders die sinnlichen Erregungen, in den Dienst seiner Ideale stellt. Durch dieses Eingehen auf das Naturgegebene hat er seine Ideale davor bewahrt, abstrakte, blutleere Gedankengebilde zu werden. Darauf war bis dahin zu wenig geachtet

[1] De Trin. l. 14, n. 12, P. l. 42, 1045 s. cf. De mus. VI, n. 51 ff., P. l. 32, 1189 f.

[2] En. 2 in ps. 31, 5.

worden. Die Stoa hatte sogar in den Affekten etwas Vernunftwidriges und Krankhaftes erblickt. Als Tugend, wenigstens nach der negativen Seite, erschien ihr die ἀπάθεια, nicht Affektmäßigung, sondern Ausrottung[1]. Cicero äußerte sich ähnlich: Die Affekte sind vernunftwidrig und verwerflich. Am besten ist ihre Vernichtung, zumindest sollen sie ganz der Herrschaft der Vernunft unterworfen werden[2]. Noch bei Ambrosius finden wir in den Offizien, wohl infolge des Einflusses der Ciceronianischen Vorlage, manche Anklänge an diese stoische Auffassung. Die Tugend ist nach ihrer negativen Seite bei ihm wie bei Cicero die Unterwerfung der Affekte unter die Vernunft, ein Gedanke, der öfter wiederkehrt[3]. Zwar bewahrt ihn seine christliche Auffassung davor, die Affekte als in sich verwerflich zu erklären, aber er betont doch nur ihre Gefahr[4]. Die Auswertung nach der positiven Seite tritt durchaus zurück[5]. Über diese Stellung schreitet nun Augustinus hinaus. Das ganze neunte Kapitel des 14. Buches der civitas Dei benutzt er dazu, die Aufgaben der Gemüts-

[1] Zeller, a. a. O., 266.

[2] Cicero, De officiis I, 20; 29; cf. 27. — Tuscul. disput. III, 4.

[3] Ambros., De officiis I, n. 14, n. 98; n. 99; n. 106, P. l. 16, 28; 52 f.; 55. — I, c. 2—6, P. l. 16, 25 ff.

[4] Ambros., De officiis I, n. 13; n. 96.

[5] Schmidt, Theod.: „Ambrosius, sein Werk de officiis, libri III und die Stoa". Augsburg 1897, S. 33 ff. — Hasler, F.: „Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches ‚de officiis' mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius". München 1866, S. 21 f.

bewegungen darzutun. Die Grundlage seiner Ausführungen ist die Tatsache, daß bei St. Paulus, Petrus und Christus selber sich Gemütsbewegungen von menschlicher Echtheit und religiös tiefer Empfindung zeigen. Daraus ergibt sich schon, daß die Affekte keine Laster und Krankheiten sind, vielmehr Besonderheiten der irdischen menschlichen Natur. Ihr Fehlen wäre darum Unnatur, Stumpfsinn oder Verhärtung, ihre einseitige Niederhaltung Gefahr zu Stolz. Gewiß sollen sie auch nach der heiligen Schrift dem Geist zur Mäßigung und Zügelung unterstehen, aber darüber hinaus gibt die Bibel ihnen eine sittliche Aufgabe in dem positiven Zweck, der Gerechtigkeit zu dienen. Dieser Zweck wird aber erreicht, wenn man den Affekt durch ein ethisch-religiöses Motiv und Ziel bestimmt. Als dieser wahrhaft sittliche Antrieb ist nun nach der Schrift selbst wie nach der „gesunden Lehre" die auf das rechte Ziel gerichtete Liebe anzusehen[1].

Augustins Bedeutung liegt neben diesen Erkenntnissen hier darin, daß er auch den Weg zur sittlichen Verwertung der Affekte lehrt. Es ist dies ihre Umschaltung auf ein höheres, sittlich wertvolles Gebiet. Dadurch wird das antreibende Motiv dann von selbst veredelt und schließlich zur Liebe hingeführt. „Seelen von kraftvoller und sittlich reicher Anlage entwickeln oft vorher gewisse Fehler, die erkennen lassen, für welche Tugend sie nach rechter Belehrung und Ausbildung besonders begabt sind." Augustin illustriert das an Moses, Paulus und Petrus. Sie

[1] De civ. Dei XIV c. 9; IX, c. 5.

waren zunächst erfüllt von verkehrter Leidenschaft. Aber es war nur Gestrüpp auf triebfähigem Boden. Gebessert und richtig geleitet, leistete ihre Leidenschaft nachher Höchstes[1].

So gibt Augustinus denn auch den Leidenschaften bei seinen sittlichen Idealen aufbauende Kraft, indem er sie auf das religiöse und geistige Gebiet hinüberführt. In grandioser Umschaffung zeigt er das bei der Liebe. An die Stelle der irdischen Liebe läßt er die himmlische Liebe treten mit dem Objekt: Gott, Jenseits, übernatürliche Tugend, übernatürliche Nächsten- und Selbstliebe. In dieser Umschaffung sieht er den heilspädagogischen Zweck der Herabkunft Christi, der kam, „die Liebe umzuwandeln und aus einem Liebhaber des irdischen einen solchen des himmlischen Lebens zu machen"[2]. Soweit freilich die irdische Liebe in ihrem Gebiet berechtigt ist, bleibt sie belassen[3]. Ebenso wird der Hoffnung das Übernatürliche als Gebiet zuerteilt[4]. Die Begierde nach irdischem Glück und Besitz soll umgestimmt werden in das Verlangen nach himmlischen Schätzen, nach Gott (S. 27 f. u. 121). Statt der weltlichen Lust und Freude wird als Aufgabe gesetzt die Freude

---

[1] Contra Faust. 22, 70.

[2] Sermo 344, n. 1, P. l. 39, 1512. — cf. Sermo 302, n. 7, P. l. 38, 1388. — Sermo 296, n. 11, 1358. — Sermo 304, n. 4, 1397. — Sermo 306, c. 11, 1405. — Sermo 4, n. 2, S. 34. — Sermo 295, n. 8, 1352. — Sermo 343, n. 7, P. l. 39, 1509 f.

[3] Sermo 297, n. 4, P. l. 38, 1360. — n. 8, 1362. — n. 9, 1363.

[4] Sermo 289, n. 3, P. l. 38, 1310. — Sermo 301, n. 8, P. l. 38, 1384.

an Gott, Himmelsluft und geiſtliche Freude überhaupt[1]. Schmerz und Trauer erhalten ihr Feld in der Reue über die Sünden und in der übernatürlichen Trauer über das Sünderglück[2]. Von der Furcht vor Menſchen und Tod ſoll der Chriſt, wie Auguſtin unter Berufung auf Matth. 10, 28 dartut, ſich hinwenden zur klugen Furcht, der Furcht vor Gott, dem Richter, zur Furcht vor dem ewigen Tod und ſeiner Quelle, der Sünde, beſonders jener der Selbſtüberhebung[3]. Dem Mut wird gezeigt, wie er ſich im Bekenntnis Chriſti betätigen kann, und indem als Kern der Tapferkeit die Liebe erwieſen wird, wird dem Mut durch dieſe Hinaufleitung in ein höheres Gebiet neuer, wirkſamer Antrieb gegeben (S. 57 f.). Haß und Zorn endlich erhalten als Objekt die Sünde, ſie ſollen ſich auswirken in der Reue[4]. — Nehmen wir zu all dieſen Anregungen noch hinzu die ſtete Veranſchaulichung durch den lebendigen Hinweis auf die vorbildliche Ausgeſtaltung der Affekte bei Chriſtus und den Heiligen, dann verſtehen wir noch mehr die Größe des Fortſchritts gegenüber Ambroſius auf dieſem Gebiete.

---

[1] Sermo 309, n. 6, P. l. 38, 1412. — Sermo 192, n. 2, 1012. — Sermo 284, n. 4 und 5, 1291; — Sermo 343, n. 4, P. l. 39, 1507.

[2] Sermo 286, n. 2, P. l. 38, 1298. — Sermo 301, n. 7, 1384. — Morin, Tract. 17, n. 1, S. 65.

[3] Sermo 32, n. 15 u. 16, P. l. 38, 202. — Sermo 65, n. 1, 427. — Sermo 279, n. 9, 1280. — Morin, Tract. 12, n. 3, S. 47 f. — Tract. 30, n. 2, S. 129; tract. 31, n. 5, S. 140 f. — De urbis excidio n. 4, P. l. 40, 719 f.

[4] Sermo 296, n. 10, P. l. 38, 1358.

Überblicken wir nun den Aufbau der Ideale St. Augustins, dann müssen wir sagen: Durch seine vertiefende Behandlung der griechischen Stammtugenden und Ideale ist der Schritt des hl. Ambrosius erst von dauernder Bedeutung geworden. Indem Augustinus die klassischen Tugenden und Ideale durch das Grundprinzip der Liebe beseelte und einte, hat er ihre Verchristlichung vollendet. Indem er durch Anerkennung und Verwertung der naturgegebenen Affekte seinen Idealen Lebensnähe gab, hat er ihre Verwirklichung ermöglicht und ihre Übernahme auch in der späteren Zeit gesichert. Kaum einer ist wie er darum auch auf ethischem Gebiet im Mittelalter, in der Renaissance und in der Neuzeit von solchem Einfluß gewesen. Auf ihm fußt besonders Gregor der Große. Er betrachtet gelegentlich Glaube, Hoffnung und Liebe für sich[1] und ebenso die vier klassischen Tugendideale, denen er Nebenideale zur Seite treten läßt[2]. Wenn er aber die gemeinsame Wurzel sucht, dann ist es stets die Liebe allein, die er ihnen überordnet. Von ihr als dem gemeinsamen Grundideal spricht er mehrfach mit ähnlicher Eindringlichkeit wie St. Augustin[3]. Ebenso wird die Unentbehrlichkeit der Gnade an-

[1] Gregor, Moralium XXVII, c. 46, P. l. 76, 442. — Hom. in Ezech. lib. II, hom. 4, P. l. 76, 976.

[2] Gregor., Hom. in Ezech. lib. II, hom. 10, n. 18, P. l. 76, 1068. — ibid. lib. I, hom. 4, n. 8, P. l. 76, 809. — Moralium XXII, c. 1, n. 2, P. l. 76, 212.

[3] Gregor. Moralium XX, c. 7, P. l. 76, 147. — Hom. in Ezech. I, hom. 8, n. 6, P. l. 76, 857. — Moralium XXVIII, c. 22, P. l. 76, 476. — XL Hom. in Ev. lib. II, hom. 27, n. 1, P. l. 76, 1205.

gelegentlich betont. Anschluß an Augustin ist es auch, wenn die superbia an der Spitze der Laster erscheint[1]. Die Jahrhunderte bis zum Lombarden bleiben durchweg auf dem von Gregor eingenommenen Standpunkt. Mehr direkt schließt sich in dieser Zeit der geniale Angelsachse Alkuin an Augustinus an. Die verchristlichten klassischen Tugendideale werden auch von ihm durch die Gottesliebe dergestalt verbunden und vervollkommnet, daß sie als vier verschiedene Erscheinungsformen der Liebe sich darbieten. Glaube, Hoffnung, Liebe zeigen sich als zusammengehörig, sie haben den Vorrang vor den Kardinaltugenden bzw. ihren Idealen, aber auch ihre Grundlage bleibt die Liebe[2]. Ebenso geht auf unseren Kirchenvater, allerdings in pelagianisierender Auslegung, Abälard zurück. Die verchristlichten Ideale der Kardinaltugenden werden auch von ihm übernommen, die Gottesliebe wird als ihre gemeinsame Wurzel gelehrt, ja, jene erscheinen in Anlehnung an Augustinus als Gestaltungen der Liebe[3]. Von Abälard wird Petrus Lombardus an unsern heiligen Lehrer gewiesen. Er hat von Augustinus die Erkenntnis von der Be-

[1] Gregor, Moralium XXXI, c. 45, P. l. 76, 620. — ibid. XXXIII, c. 2, P. l. 76, 671.

[2] Alcuin., Comment. in Ioan. VI, c. 36, P. l. 100, 944 f. — Epist. 117, P. l. 100, 348. — Expos. in ep. ad. Hebr. v. 24, 25, P. l. 100, 1080. — Epist. 182, P. l. 100, 452 f. — De virtutibus et vitiis P. l. 101, 613 ff. — De animae ratione, P. l. 101, 639 ff.

[3] Petrus Abaelardus, Sic et non c. 137, P. l. 178, 1570 f. Epitom. theol. christ. c. 32, P. l. 178, 1748 ff.

deutung der Gnade[1]. Die christlich gewordenen Stammtugenden finden unter Berufung auf Augustinus Anerkennung. Petrus lehrt sogar, sie seien von Christus in vollkommenster Weise geübt worden; er ist für uns ihre eigentliche Quelle. Bezüglich der Fortdauer wird der Gerechtigkeit Unsterblichkeit und Vollendung im Jenseits zugesprochen, aber auch die übrigen verlassen dort nur ihre irdischen Formen[2]. Echt augustinisch ist wieder die Verbindung der Kardinaltugenden bzw. ihrer Ideale mit der Liebe, die zunächst als alles umfassende Grundlage der Sittlichkeit, dann auch als Verhalten Gottes zum Menschen beschrieben wird[3]. Albertus Magnus nimmt eine große Zahl von Tugenden und Idealen an. Außer Glaube, Hoffnung, Liebe werden auch die Kardinaltugenden besonders genannt. Mit dem Lombarden lehrt Albertus ein Fortdauern der sittlichen Haupttugenden im Jenseits. Als erhabenstes Tugendideal erscheint die Liebe. Sie ist Vollendung, Endziel und Form des sittlichen Lebens, macht aber die anderen Ideale nicht überflüssig[4]. Endlich

[1] Petr. Lomb. Sent. IV. l. II. d. 27, n. 6, P. l. 192, 715. — Ep. ad Rom. c. 3, P. l. 191, 1361.

[2] Petr. Lomb. Sent. IV, l. III, d. 33, n. 1, P. l. 192, 822 f.

[3] Petr. Lomb. Com. in Ps., ps. 51, P. l. 191, 497. — In ep. ad. Rom. c. I, v. 17, P. l. 191, 1324. — In ep. I ad Cor. c. 8, P. l. 191, 1602. — In ep. ad. Gal., c. 5, P. l. 192, 160. — In ep. ad. Rom., c. 13, P. l. 191, 1508 f. — Sent. IV, l. III, d. 36, n. 1, P. l. 192, 829. — Sent. IV. l. III, d. 32, n.1, P. l. 192, 821.

[4] Albertus Magnus (ed. A. Borgnet): In III. sent. dist. 32 E, a. 2, Band 28, 599 f. — In III Sent. d. 23, a. 11, Band 28, 425, S^ae theol. II, tract. 16, q. 104, m. 3, ad 1, Band 33,

St. Thomas, dessen System eine unmittelbare Fortsetzung der Gedanken Augustins ist, wenn er auch manches aus der nikomachischen Ethik und dem System Plotins hinzugefügt hat. Thomas stellt, dem Stagiriten folgend, eine größere Reihe von Idealen auf. Aber in sie baut er, Augustinus folgend, als Träger die Kardinaltugenden und ihre Ideale hinein, so daß die übrigen nur als Nebenideale erscheinen. An der Spitze stehen Glaube, Hoffnung und Liebe; die Liebe aber nimmt wie bei Augustinus eine einzigartige Stellung ein. Sie ist auch bei Thomas für den Begnadeten ein allumfassendes Gesetz, „das keine Schranke und Ausnahme kennt"[1]. Im Bereich des Natürlichen stehen ihm die philosophischen Ideale und Grundtugenden zwar unter Leitung der Klugheit, sollen sie aber zum Übernatürlichen sich erheben, dann müssen sie unter die Herrschaft der Gottesliebe treten; denn es gibt für Thomas kein vollkommenes, sittliches Leben ohne Beziehung auf den höchsten Zweck und Urgrund des Guten. Diese Beziehung aber schafft nur die Liebe. Da sie alles sittliche Tun auf das letzte Ziel hinordnet und erst ins Übernatürliche erhebt, ist sie der Ideale und Tugenden Form, als Form aber auch ihre Wurzel und Mutter. Gottes- und Nächstenliebe erscheinen als wesentlich gleich: Der Gottliebende liebt sich und den Nächsten um Gottes willen. Alle Ideale

269. — Lauer, H.: „Die Moraltheologie Alberts des Großen. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas". Freiburg 1911, 86 ff., 91 ff., 98 ff.

[1] Mausbach: „Die katholische Moral und ihre Gegner". Köln 1913⁴, S. 181.

und Tugenden sind der Gottesliebe zuzuschreiben, als wären sie ihr eigen; denn sie lebt in ihnen als Antrieb. So erscheint auch bei St. Thomas die ganze Sittlichkeit des Christen als Entfaltung der Liebe[1]. Viel Beachtung hat er auch den Leidenschaften geschenkt. Auch ihm erscheinen sie nicht als böse und vernunftwidrig, an sich sind sie nach Thomas weder gut noch schlecht. Sie können sogar gut werden, wenn sie in den Dienst der Vernunft treten. Lassen sie sich von dieser leiten, dann erhält das sittlich Gute des Menschen durch sie noch Fülle und Bereicherung. Ohne sie ist ein Leben aus sittlicher Tugend überhaupt unmöglich[2].

So findet Augustins System der Ideale, das die ganze Zeit bis dahin beherrschte, durch den dialektischen Ausbau des Aquinaten einen relativen Abschluß, indirekt aber doch wieder neue Verbreitung. „Augustinus eget Thoma interprete“[3], so faßt ein alter Schulspruch die Bedeutung des hl. Thomas für St. Augustinus zusammen. Es ist aber trotzdem keine Frage, wer mehr von innen heraus des anderen bedurft hat, der geniale Ideenspender oder der ausbauende, ordnende Deuter und Ergänzer. Des Aquinaten System der Ideale, so kühn und kunstvoll

[1] S. th. II. II, 23, 7. — I. II, 65, 2. — II, II, 23, 6. — II. II, 23, 8 und 7. — I. II, 65, 3. — I. II, 62, 4. — II. II. 25, 1, — I. II. 114, 4. — I. II. 55, 1 ad 2 und 4. — 55, 4; 60, 5. — 61, 3 — 61, 2 und 5; 67, 1; II. II, 123, 11; qu. 47—170. — Jöckler, a. a. O., 159—166. — Rietter, a. a. O., 82, 87 f., 198. 203, 323 f., 332.

[2] S. th. I. II. 24, 1—4; 59, 2; 4; 5.

[3] Willmann, Otto: „Geschichte des Idealismus“. Braunschweig 1894/97, S. 458.

es ist, empfängt seinen Bestand doch nur von Sankt Augustins System, das in ihm als Seele lebt. Und diese Lebenskraft hat Augustins System der Ideale bewahrt. Immer wieder hat man auch später darauf zurückgegriffen, bald direkt — das besonders in Zeiten des Suchens — bald unter des hl. Thomas Führung. Ein völlig neues System, das besser wäre, hat man nicht gefunden. Auch die Gegenwart ist nicht darüber hinausgekommen. Und so gilt der Ausspruch Harnacks, daß wir gegenüber Augustins Idealen und Tugenden keine Fortschritte gemacht hätten (S. 142), schließlich auch von Augustins System der Ideale.

Literatur.

I. Benutzte Ausgaben:

Migne: „Patrologiae cursus completus". Series graeca (= P. gr.), Series latina (= P. l.), Paris 1844—1866.

„Corpus scriptorum eccles. latinorum", Wien, 1866 ff. (= C. S. E.).

„Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte". Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der preußischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1897 ff. (= P. A. d. W.).

Morin, G.: „Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti." Kempten und München 1917 (= Morin).

Platons Werke, griechisch und deutsch. Ausg. Engelmann. Leipzig 1841—54.

Aristotelis opera, edidit academia Regia Borussica rec. J. Bekker. Berlin 1831, 3 Bde.

Xenophontis opera ed. B. Sauppe. Leipzig, Tauchnitz, 1865.

Plotini Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello. ed. Ric. Volkmann, 2 vol. Leipzig 1883, 1884.

M. Tullii Ciceronis opera omnia. Leipzig, Tauchnitz, 1850.

B. Alberti Magni opera omnia, ed. A. Borgnet. Paris 1890 ff.

II. Benutzte Werke:

Bardenhewer, Otto: „Geschichte der altkirchlichen Literatur". 4. Band. Freiburg 1924.

Becker, Dietrich: „Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma". Freiburg 1862.

Becker, Hans: „Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung". Leipzig 1908.

Behn, Siegfried: „Kritik der pädagogischen Erkenntnis". Bonn 1923.
Delehaye, Hippolyte: „Les origines du culte des martyrs". Bruxelles 1912.
Dorner, A.: „Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung". Berlin 1873.
Eucken, R.: „Die Lebensanschauungen der großen Denker". Berlin und Leipzig 1921[15—16].
Feldmann, Franz: „Das Buch der Weisheit". Bonn 1926.
Friedrich, Philipp: „Die Mariologie des hl. Augustinus". Köln 1907.
Gaß, W.: „Geschichte der christlichen Ethik". 1. Band. Berlin 1881.
Geffcken, Joh.: „Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums". Heidelberg 1920.
Gerg, Rud.: „Die Erziehung des Menschen. Nach den Schriften des heiligen Aurelius Augustinus dargestellt". Köln 1909.
Göttsberger, Joh.: „Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testamente". Münster 1919.
Harnack, Adolf: „Dogmengeschichte". Tübingen 1914[5].
Derselbe: „Lehrbuch der Dogmengeschichte". 3 Bände. Freiburg und Leipzig 1894/7[3].
Derselbe: „Augustin, Reflexionen und Maximen". Tübingen 1922.
Hasler, F.: „Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches ‚de officiis' mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius". München 1866.
Heinisch, Paul: „Das Buch der Weisheit". Münster 1912.
Derselbe: „Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit". Münster 1908.
Jakoby, Hermann: „Neutestamentliche Ethik". Königsberg 1899.
Kellner, Heinrich: „Hellenismus und Christentum, oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum". Köln 1866.
Kirchner, C. H.: „Die Philosophie des Plotin". Halle 1854.
König, Eduard: „Theologie des Alten Testaments". Stuttgart 1922.

Lauer, Hermann: „Die Moraltheologie Alberts des Großen. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas". Freiburg 1911.

Leitmeir, D.: „Apologie der christlichen Moral. Darstellung des Verhältnisses der heidnischen und christlichen Ethik, zunächst nach einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches ‚de officiis' und des gleichnamigen des hl. Ambrosius". München 1866.

Linsenmann: „Über Marien- und Heiligenverehrung im christlichen Kultus". Theol. Quartalschrift, Tübingen 1887, S. 3—46, 179—230.

Derselbe: „Über das Verhältnis der heidnischen zur christlichen Moral". Ebendort, 1868, S. 387—415.

Luthardt, E.: „Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung". Leipzig 1887.

Derselbe: „Geschichte der christlichen Ethik". Erste Hälfte. Leipzig 1888.

Mausbach, J.: „Die Ethik des heiligen Augustinus". 2 Bände. Freiburg 1909.

Derselbe: „Die katholische Moral und ihre Gegner". Köln 1913⁴.

Derselbe: „Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf". M.-Gladbach 1910.

Niederhuber, Joh. Ev.: „Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden". Mainz 1904.

Rademacher, A.: „Das Seelenleben der Heiligen". Paderborn 1917².

Randlinger, Stephan: „Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem positiven Sittengesetz". Paderborn 1906.

Richter, A.: „Neuplatonische Studien". Halle 1864—67.

Rietter, A.: „Die Moral des heiligen Thomas v. Aquin". München 1858.

Sawicki, Franz: „Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum". Köln 1906.

Schilling, Otto: „Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus". Freiburg 1910.

Schmidt, Theodor: „Ambrosius, sein Werk de officiis libri III und die Stoa". Augsburg 1897.

Schöler, Heinrich: „Auguſtins Verhältnis zu Plato in genetiſcher Entwicklung". Jena 1897.
Schöpfer, Aem.: „Geſchichte des Alten Teſtaments". München 1923[5].
Seipel, Ignaz: „Die wirtſchaftsethiſchen Lehren der Kirchenväter". Wien 1907.
Siegfried, Carl: „Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Teſtaments". Jena 1875.
Steinmann, Alph.: „Jeſus und die ſoziale Frage". Paderborn 1920.
Stöckl, Alb.: „Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie zur Zeit der Kirchenväter". Mainz 1891.
Storz, J.: „Die Philoſophie des hl. Auguſtinus". Freiburg 1882.
Thamin, Raymond: „Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV[e] siècle". Paris 1895.
Thimme, Wilh.: „Auguſtins geiſtige Entwicklung in den erſten Jahren nach ſeiner ‚Bekehrung', 386—391". Berlin 1908.
Troeltſch, Ernſt: „Auguſtin, die chriſtliche Antike und das Mittelalter". München und Berlin 1915.
Überweg-Baumgartner: „Grundriß der Geſchichte der Philoſophie der patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Zeit". Berlin 1915[10].
Überweg-Praechter: „Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. Das Altertum". Berlin 1926[12].
Waldmann, Mich.: „Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Chriſtentum". Wien 1902.
Walter, Frz.: „Der Leib und ſein Recht im Chriſtentum". Donauwörth 1910.
Weinand, Heinr.: „Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, dargeſtellt am Problem der Arbeit beim hl. Auguſtinus". M.-Gladbach 1911.
Derſelbe: „Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanſchauung des hl. Auguſtinus". Paderborn 1910.
Willmann, Otto: „Geſchichte des Idealismus". 3 Bände. Braunſchweig 1894/7.
Windelband, W.: „Geſchichte der antiken Philoſophie". München 1912[3].

Winkler, M.: „Die Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin nach ihren aristotelischen, plotinischen und christlichen Bestandteilen". Bamberg 1914.
Wolfsgruber, C.: „Augustinus". Paderborn 1898.
Wulf, Max von: „Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten". Leipzig 1910.
Wörter, Friedr.: „Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe". Paderborn 1892.
Zänker, Otto: „Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin". In: „Beiträge zur Förderung christl. Theologie." Gütersloh 1907, S. 1—150.
Zeller, Ed.: „Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie". Leipzig 1920[12].
Zöckler, Otto: „Die Tugendlehre des Christentums. Geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen". Gütersloh 1904.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 5

Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus.

Das Ideal vom wahren, glücklichen Leben . . . 16
Die Gottesliebe als Hauptweg zum glücklichen Leben 30
Der Glaube 41
Die Hoffnung 49

Die den sittlichen Tugenden zugrunde liegenden Ideale. 53

I. Die Tapferkeit und verwandte Ideale . . 54
Das Ideal vom christlichen Helden 54
Das Ideal vom treuen Menschen 71
Das Ideal des wohlausgebildeten Leibes. 75

II. Die Klugheit. 81
Das Ideal vom christlichen Weisen 81

III. Die Mäßigung und verwandte Ideale . . . 87
Mäßigung 87
Mäßigkeit 88
Keuschheit 90
Jungfräulichkeit 96
Demut 98
Stolz 105

IV. Die Gerechtigkeit und verwandte Ideale. . 109
Gerechtigkeit 109
Wahrhaftigkeit 110
Wie sich der Christ zum Reichtum stellen soll (Freigebigkeit und Geiz) 116

Seite
Das Ideal vom arbeitenden Menschen 121
Dankbarkeit und Pietät 124
Feindesliebe 133

Schluß.

Vom System der Ideale St. Augustins . . . 142

86166 171.193
Reul, A. Au 45 Yr
Die sittlichen ideale des
heiligen Augustinus

171.153
Au 45 Yr

86166